علي مبروك

الإمامة والسياسة

الخطاب التاريخي في علم العقائد







علي مبروك

الإمـامـة والسياسة

الخطاب التاريخي في علم العقائد

علي مبروك

الإمـامـة والسياسة

الخطاب التاريخي في علم العقائد





الكتاب: **الإمامة والسياسة: الخطاب التاريخي في علم العقائد**
تأليف: **علي مبروك**
الطبعة الأولى، 2015
عدد الصفحات: 360
القياس: 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-784-1

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 779954 537 212+ - فاكس: 778827 537 212+
Email: info@mominoun.com

المقدمــة

-1-

لعل أحداً لا يجادل البتة في أن الأمة تنسحق الآن، وبقوة، تحت وطأة أزمة شاملة لا يبدو إلى البرء منها أي سبيل.. إذ ثمة الانهيار في كل موقع، والانتكاس على كل جبهة، والكبوة مآل كل إصلاح، والسقوط نهاية كل نهضة.. وهكذا إلى حد أن جميع مطالب النهوض والتقدم لم تزل في طور الأحلام والأماني، بل والأوهام، رغم قرنين تقريباً من السعي والإقدام.

وبالطبع فإن كثيرين قد احتشدوا في سبيل رفع الغمة عن كاهل الأمة، وانخرطوا -خصوصاً بعد كل واحدة من كوارث الأمة المتعددة- في حركة نقد ومراجعة لفكر وأطروحات ما بات يعرف بخطاب النهضة العربي. ورغم الخصوبة الفائقة لهذه الحركة النقدية، فإنها قد انطوت على ضرب من القصور البالغ في قراءتها لعلل إخفاق الخطاب، لا في الخطاب ذاته، بل خارجه[1]. وأما تحليل

---

(1) فإخفاق النهضة يرتبط- حسب البعض- بظروف نشأة البرجوازيات والنخب العربية التي كان بيدها مهماز النهضة، في عصر تحول البرجوازية الأوروبية من الحقبة الليبرالية إلى الحقبة الإمبريالية؛ الأمر الذي فرض عليها طبيعة تابعة، وبحيث انصرف همها بالأساس إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البرجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوماً بذلك الهم، لا غيره، وفي حين انتهى الماركسيون- وهم الأبرع نقداً والأكثر جذرية- إلى هذا التحليل فإن الأجنحة الليبرالية قد أفاضت في الحديث- كسبب للإخفاق- عن الطبيعة التسلطية والانتهازية للأنظمة الحاكمة، فبدت ساحة الخطاب بريئة، في كل الأحوال، من أي اتهام، وبقي الآخرون وحدهم في القفص.

الخطاب من داخله، فإنه يؤول إلى أن مأزقه الأهم إنما يكمن في نزوعه- على تنوع تياراته- إلى التعامل مع أنظمة الفكر التي فرضت عليه الظروف الدخول في علاقة معها- كأبنية مطلقة خارج الزمان والمكان، ومعزولة- من ثم- عن أي سياقات تاريخية أو حضارية أنتجتها؛ وبما يعنيه ذلك من تصوره لها على نحو لاتاريخي. وليس من شك في أن هذه اللاتاريخية لم تكن أبداً داء هذه الأبنية الفكرية التي اضطر الخطاب للدخول في علاقة معها، بقدر ما كانت داء الخطاب نفسه. ومن هنا ما راح يشير إليه البعض من أن مأزق الخطاب يكمن في تنكره للتاريخ والقفز عليه، وأن «من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها منذ القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بعد الشعور التاريخي»[1]. لقد بدا إذن أن شرط تجاوز الخطاب لمأزقه إنما يكمن في تبلور وعيه بالتاريخ واكتماله.

والحق أن لاتاريخية الخطاب هذه، لا تعني أبداً غياب أي مفهوم عن «التاريخ»، بقدر ما تعني فقط غياباً للتاريخ بوصفه إطاراً لفعل الإنسان وتقدمه، وشكلاً من أشكال وعيه بالعالم، أو التاريخ بوصفه صيرورة خلاقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر تطوراً وفاعلية. وإذن فإنه يبقى أن ثمة تصوراً للتاريخ يهيمن على الخطاب هو- وللمفارقة- ما يكرس لاتاريخيته. ولعله يمكن القول إن جوهر هذا التصور للتاريخ إنما يتمثل في حضوره كصيرورة انهيار ونكوص لا يرتفعان إلّا عبر القفز منه إلى لحظة خارجه؛ حيث الليبرالي العربي ورفيقه الإصلاحي أو حتى العلماني لا يعرف الواحد منهم سبيلاً إلى تجاوز انهيار واقعه إلا عبر القفز إلى لحظة خارجه ينقلها ويستعيرها من آخرٍ (بعيد في الزمان أو المكان).

ورغم أهمية الوعي بهذه الحقيقة، فإن الوقوف عندها لا يمكن أن يؤول بالخطاب إلى تجاوز مأزقه. ولهذا فإنه يبقى أنها لا تعدو كونها مجرد نقطةٍ يبدأ منها السير إلى الوعي بما يؤسسها. ذلك أن تحليلاً للخطاب لا يمكن أن يؤول إلى ما هو أبعد من الوعي بحقيقة لاتاريخيته؛ الأمر الذي يعني أن الوعي بما يؤسس هذه اللاتاريخية لا يمكن إنجازه إلا من خارج الخطاب (العربي المعاصر)؛ وأعني

---

(1) حسن حنفي: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، ضمن كتاب **دراسات إسلامية**، (الأنجلو المصرية)، القاهرة، 1981، ص 416.

من التراث الذي يضرب فيه هذا الخطاب بجذوره البعيدة. إذ الحق أن حضور التراث في الخطاب العربي المعاصر يتجاوز مجرد استدعاء هذا الخطاب لمضمونه ومحتواه لتوظيفه داخل تياراته ومشروعاته الفكرية، إلى التأسيس لنظام بنيته العميقة المضمرة. وإذن فإنه لا بد من البحث في التراث عن كل ما يؤسس للاتاريخية الخطاب المعاصر.

وهنا يلزم التنويه بأنه ليس ثمة من غياب للتاريخ، على نحو مطلق، في تراثنا القديم[1]، بل إنه يحضر، ولكن على نحو مضمر، وبالذات في علم أصول الدين الذي يعد الأكثر مركزية في التأسيس للوعي المعاصر وبنائه. ولعل ذلك يتأكد من ملاحظة أن تصور التاريخ الذي ينتظم خطاب النهضة المعاصر، إنما يجد ما يؤسسه كلياً في تصور للتاريخ هو الذي تحققت له الهيمنة والسيادة في إطار علم الأصول، وأعني التصور الأشعري للتاريخ كسيرورة انهيار وتدهور من لحظة مثالية متعالية إلى لحظات من التردي تتلوها، وهو تدهور لا يمكن رفعه من داخل التاريخ، بل من خارجه، لأنه مما يستحيل رفعه إلا عبر القفز إلى تلك اللحظة المتعالية تكراراً لها وتوحداً معها. وإذا كان قد بدا أن ثمة تصورات أخرى للتاريخ مغايرة ومناقضة، ينطويها علم الأصول في جوفه، فإن ما تعرضت له من الإقصاء والإزاحة مع أنساق العقائد المنطوية عليها بالطبع قد حال دون أن تكون منتجة في اللاوعي على أي نحو. وهكذا فإن فاعلية التصور الأشعري للتاريخ في صياغة وتشكيل بنية خطاب النهضة، إنما ترتبط بهيمنة الأشعرية لا كنسق للعقائد فقط، بل كمخزون نفسي عند الناس يوجه سلوكهم ويحدد أنساق قيمهم، ويبلور- وهو الأهم- طرائق تفكيرهم ورؤاهم للعالم. والحق أنه بدا أن جملة التصورات عن التاريخ التي يتضمنها علم أصول الدين، قد تبلورت في ارتباط جوهري مع مسألة (الإمامة)، ومن هنا الارتباط بين (الإمامة والتاريخ).

---

(1) وهنا، فلعل الغياب الذي كان يعنيه حسن حنفي في بحثه المشار إليه، إنما هو غياب التاريخ بوصفه صيرورة تقدمية من التراث الأشعري الذي تحققت له السيادة على بناء الوعي، وهو غياب لا غبار عليه، إما أن يكون التراث الأشعري خلواً من أي تصور للتاريخ، أو أن هناك تصورات أخرى للتاريخ داخل التراث عموماً تعرضت للتهميش والإزاحة، فإن ذلك كله لم يتعرض له بحث حنفي.

-2-

الإمـامة أو السياسة هي تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضعاً اجتماعياً ما في لحظة معينة. وهنا فإن نقطة البدء عند من يفكر في الإمامة هي (الحاضر)، الذي قد ينطلق منه (الماضي) باحثاً فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلخله ويزحزحه. أما (التاريخ) فهو قول عن (الماضي)[1] بقصد العظة والاعتبار في الأغلب. لكنه يبدو أن كل تفكير في (الماضي) هو تفكير في الحاضر أيضاً، وذلك من حيث إنه قد يستهدف، بدوره، إما تكريس هذا الحاضر أو زحزحته. وهكذا فإن نقطة البدء، هنا، هي الماضي الذي قد ينطلق منه المؤرخ إلى الحاضر قاصداً تكريسه أو زحزحته.

وإذن فالإمامة تفكيرٌ في (الحاضر) غالباً ما يقصد (الماضي)، وذلك فيما التاريخ هو تفكيرٌ في (الماضي) دائماً ما يقصد (الحاضر)، ويبقى (المستقبل) بعداً غائباً عنهما معاً. لكنه يبدو أنه رغم اختلاف نقطتي البدء بينهما، فإن الحاضر يبتدي بوصفه قصدهما المشترك إما زحزحة أو تكريساً له. وليس من شك في أن الرابطة -أو (واو) العطف- بينهما تتبلور ابتداءً من هذا القصد المشترك الذي يعني أن الواحد منهما يتأسس بالآخر ويؤسسه؛ حيث التاريخ يجد في الإمامة أساسه ومعناه، بمثل ما تجد الإمامة فيه دلالتها ومغزاها. ولهذا فإنه إذا كان من المؤرخين من كتب في (الإمامة والسياسة)، فإنه كان يمكن لأصولي أن يكتب في (الإمامة والتاريخ). ولأن أصولياً لم يكتب، فإن الأمر لم يستوقف أحداً، باحثاً فيما يمكن أن يكون بينهما من علاقة وارتباط. ومن هنا فقرهما (أعني الإمامة والتاريخ) معاً.

إذ رغم العديد من الدراسات عن (الإمامة) فإن الأمر لم يتجاوز التفكير في جملة مسائلها الجزئية أو بعضها أو رصد تطورها في حقبة زمانية معينة، أو عند

---

(1) إنه على قول المقريزي: «الإخبار عما حدث في العالم الماضي» نقلاً عن فرانز روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، (مؤسسة الرسالة)، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 26.

فرقة كلامية محددة، ومن دون التطرق إلى التأمل في دلالة أشمل تتجاوز هذه الجزئيات، فتجعلها ذات مغزى يتخطى بها حدود كونها مجرد تشريع لكيفية ممارسة السياسة، إلى التشريع لبناء التصورات وبلورة المفاهيم.

ورغم العديد من الدراسات في حقل (التاريخ) أيضاً، فإن الأمر، في الأغلب، لا يتجاوز التعامل معه كمجرد ممارسة، يقف السعي عند إدراك قواعدها ورصد أدواتها وموضوعاتها ومناهجها، ومن دون التجاوز لذلك -رغم أهميته- إلى التاريخ كتصورٍ أو كخطابٍ نظري معرفي ينطوي على هذه الممارسات ويوجهها. وإذن فإن السائد هو التعامل مع كل من الإمامة والتاريخ بوصفهما حقلين لممارسات (سياسية وتأريخية)، وليس كخطابات معرفية. ورغم أهمية هذا النوع من التعامل معهما، فإنه يبقى فقيراً ومحدوداً. ولعل (الواو) أو الرابطة بينهما هي التي تنقلهما من حقل (الممارسة) إلى عالم (الخطاب)، وذلك من حيث تتكشف عن علاقة باطنية عميقة بينهما [1]؛ يضطر فيها الواحد منهما إلى أن يتجاوز سطحه المباشر إلى ما يتضمنه في أعماقه الباطنة.

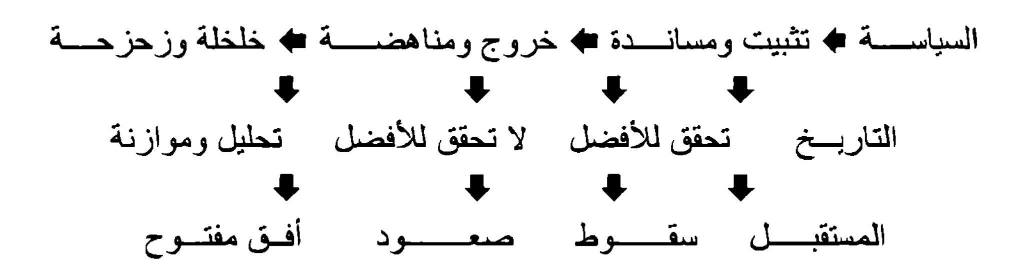
ورغم أن نقطة البدء في كل من الإمامة والتاريخ هي الحاضر والماضي، فيما سبق القول، فإن الرابطة بينهما تتكشف -للمفارقة- من خلال المستقبل على نحو أساسي. إذ الحق أن الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى جوهرياً، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدا أن مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها. . حيث انتهى البعض (وهم الأشاعرة عموماً) إلى أن ما تحقق في الإمامة كان هو الأفضل من كل الوجوه، فيما صار آخرون -في المقابل- (وهم الشيعة عموماً) إلى أن الأفضل هو ذلك الذي لم يتحقق على الإطلاق، وتجاوز فريق ثالث (وهم المعتزلة) إلى تناول المسألة

---

(1) وحتى على فرض كونها رابطة خارجية محضة، فإنها تظل قائمة بين التاريخ والإمامة أيضاً. . حيث التاريخ قد نشأ، حتى في أشكاله السردية الأولى كأحد مطالب الدولة (الإسلامية) الوليدة، وبما يعني التصاقه بالسياسة دوماً، انظر: عبدالله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، (دار الحقيقة)، بيروت، الطبعة الثانية، 1973، ص 85 وما بعدها.

خارج سياق المفاضلة بالكلية، والنظر فيما جرى من أفعال وأقوال وتحليلها والموازنة بينها قبل تعيين الأفضل في المسألة. . وبحسب هذا الاختلاف حول الإمامة تبدى التاريخ تدهوراً من الأفضل المتحقق في الماضي عند فريق (الأشاعرة)، وصعوداً إلى الأفضل الذي لم يتحقق بعد عن فريق آخر (الشيعة)، أو تحليلاً وموازنة يكون فيها التاريخ، لا انهياراً من -أو صعوداً إلى- نموذج مطلق خارجه، بل مساراً واقعياً يحدده وعي الإنسان وعمله (المعتزلة). وليس من شك في أن ذلك يعني اختلافاً -في العمق- حول «المستقبل». . أهو انهيار وسقوط، أم تعال وصعود. . أم أفق مفتوح يتحدد من خلال الإنسان (وعياً وعملاً)؟

وإذن فإنه الانتقال من السياسة (معاضدة) أو (مناهضة) أو (خلخلة) إلى التاريخ (تحققاً للأفضل) أو (عدم تحقق له) أو (التاريخ تحليلاً وموازنة)، ومن ثم إلى المستقبل (سقوطاً) أو (صعوداً) أو (أفقاً مفتوحاً). ولعله يمكن بيان الارتباط بالشكل التالي:



وهكذا يتخارج التاريخ من الإمامة، وتتعين صورة المستقبل ابتداءً من ارتباطهما معاً. وإذ يحيل ذلك إلى أن القصد، هنا، لا ما تعرضه (الإمامة) أو حتى (التاريخ) على نحو مباشر، بل هو ارتباطهما الذي يجعلهما يتكشفان عن مضمون باطني أكثر ثراء مما يعرضانه عند السطح، فإن الأمر يقتضي نظاماً منهجياً يناسب هذا القصد، انطلاقاً بالطبع من أن طبيعة الموضوع تفرض نظام المنهج وتحدده.

-3-

والحق أن مشكلة المنهج تفرض نفسها بحدة على الباحث في الإسلاميات على نحو خاص، حيث يبدو وكأن المنهج -في معظم الأحيان- قد تبلور ضمن أفق معرفي وحضاري مغاير للأفق الخاص بالموضوع المدروس. وهنا فإن (الموضوع) غالباً ما يتقلص إلى مجرد ساحة يستعرض عليها الباحث معرفته بالمنهج، وبحيث يستحيل الموضوع إلى وجود من أجل المنهج فقط، وخصوصاً إذا كان المنهج -وهو كذلك في أحيان كثيرة- جزءاً من زخارف الحداثة التي يقع الكثيرون تحت سطوتها. والملاحظ أن هذه التضحية (بالموضوع) تؤول- وتلك هي المفارقة- إلى اضمحلال المنهج وتلاشيه؛ لأن الغاية الحقة لأي منهج هي إنتاج معرفة دقيقة بموضوع ما. وإذا ما أخفق المنهج في تحقيق هذه الغاية، فإنه يستحيل من منهج لبحث موضوع إلى أن يكون، هو نفسه، موضوعاً لبحث؛ وبما يعني أنه يفقد جوهره كمنهج. وهكذا فإن هيمنة المنهج على الموضوع، لا تؤول فقط إلى تهميش الموضوع، بل إلى تهميش الجوهر الحقيقي للمنهج.

ولكن ذلك ينبغي أن يؤول إلى هيمنة مضادة للموضوع على المنهج، وبحيث يتلاشى المنهج تحت سطوة الحضور الطاغي للموضوع. وليس من شكٍ في أن ذلك بدوره مما يُعجز الباحث عن إنتاج معرفة حقة بالموضوع، لأنه يستحيل إلى مجرد مادة للتكرار الممل؛ وهو التكرار الذي يفقر الموضوع ويلاشيه، وذلك من حيث يعجز معه الموضوع عن التفتح عن سائر ما يطويه ويتضمنه في أعماقه، وعن الكشف- بالتالي- عن دلالته الحقَّة في سياق بناء أشمل يطويه مع غيره. وإذن فإنه يبدو ضرورة البدء في المسألة المنهجية من نقطة خارج نطاق هيمنة الموضوع على المنهج أو العكس.

وإذا كان يبدو أن مضمون العلاقة بين المنهج والموضوع يتبلور من قدرة المنهج على إنتاج ضرب من المعرفة الحقَّة بالموضوع، فإن ذلك ما ينبغي أن يكون المبدأ الحاكم للعلاقة بينهما؛ وأعني به القدرة على إنتاج ضرب من المعرفة لم يكن ممكناً. وهنا فإن الأمر لا يتعلق بإنتاج معرفة بالموضوع فقط، بل وبالمنهج أيضاً. وهكذا فإن العلاقة بينهما تتحدد ابتداءً من قدرة المنهج -من جهة- على

فتح مغاليق الموضوع وإفساح المجال أمامه للنطق بما هو مضمرٌ فيه، وقدرة الموضوع -من جهة أخرى- على الاستجابة لنظام المنهج، والإفادة منه في النطق بما يسكت عنه؛ وبما قد يؤدي إلى الكشف عن آفاقٍ للمنهج قد لا تكون موضوع إدراك من قبل. ولعل ذلك يعني أن العلاقة بينهما تتحدد ابتداءً من أن الواحد منهما يفيد الآخر في التكشف عن سائر ما يطويه من آفاق وممكنات.

وتبعاً لذلك فإن المنهج لن يكون جملة قواعد جامدة تتنزل على الموضوع كالقَدَر الذي لا رادَّ له، بل أفقاً يتطور فيه الموضوع وينمو. وكذا فإن الموضوع يستحيل، بدوره، إلى أفق يتطور فيه المنهج ويحقق إمكاناته. ولعل ذلك يعني أن المنهج ليس كياناً مكتملاً لا يقبل أي تطور، بل إنه -وحسب طبيعة الموضوع بالطبع- يحقق اكتماله عبر التحاور مع أنظمة منهجية أخرى والتكامل معها. ولعل هذا الطرح للمسألة المنهجية يمثل تجاوزاً للمشكلة الخاصة بالإسلاميات دون غيرها تقريباً، وأعني بها مشكلة غربة المنهج عن الموضوع. وابتداءً من قاعدة أن الموضوع هو الذي يحدد منهجه ويعينه، فإنه يلزم أولاً تحديد «الموضوع» والتعرف عليه، ليتسنى بعد ذلك تعيين «المنهج» وضبط عناصره.

إن «الموضوع» هنا هو جزء من التراث، ولكن لماذا البحث في التراث وقراءته؟ لأنه بدت -وتاريخ الفكر العربي المعاصر خير شاهد- استحالة أي نهضة من نقطة بدء خارج التراث؛ لأنها تكون والحال كذلك (وذلك على فرض إمكانها بالطبع) مجرد استنساخ شائه للآخر تتلاشى معه الذات وتغيب. ومن جهة أخرى فإنها (أي النهضة) لا يمكن أن تكون من التراث باجتراره وإعادة استهلاكه؛ لأنها تكون والحال كذلك مجرد تكرار يتلاشى معه كونها نهضة. وإذن فالأمر يقتضي أن يكون «التراث» موضوعاً لموقف معرفي يجعل منه أساساً للنهضة، لكن لا عبر تكراره. وإذ التراث هو الموضوع، فإن المنهج هو «القراءة» (قراءة التراث)، وأعني بالقراءة السعي إلى إنتاج معرفة بالتراث تتجاوز مجرد تكراره. ومن هنا فإن جميع ضروب التناول السلفي للتراث، لا يمكن أن تمثل أبداً قراءات له، لأنها لا تفعل إلا أن تكرر التراث من دون أدنى فاعلية لذاتٍ قارئةٍ؛ حيث الذات تكون مجرد جزء من التراث (يحتويها ويستوعبها، وبما يعني أنها مستلبة فيه)، لا أن

يكون التراث هو ما يمثل جزءاً منها (تحتويه وتستوعبه، وبما يعني أنها مسيطرة عليه).

وإذن فالقراءة تفترض حضوراً مزدوجاً للمقروء (التراث) والقارئ (الذات)، وبما يعنيه ذلك من أن غياب أحدهما لا ينتج قراءة. ذلك أنه إذا كان حضور المقروء فقط ينتج تكراراً لا قراءة، فإن مجرد حضور القارئ لن ينتج بدوره قراءة بل إسقاطاً. وإذا كان التكرار هو داء القراءة السلفية (إذا جاز أنها قراءة)، فإن الإسقاط هو داء القراءة الإيديولوجية التي استحال معها التراث إلى مجرد ساحة، راح الكثيرون يسقطون عليها أوهامهم الإيديولوجية. إذ القراءة الإيديولوجية هي كل قراءة تتخذ نقطة بدئها من أي إيديولوجيا خارج التراث، (وهي إيديولوجيا حداثية بالطبع)، ثم تنطلق إلى بلورة تأويل للتراث تبرر من خلاله انحيازها إلى هذه الإيديولوجيا وتدعم به محاولات فرضها على الواقع.

ولأن الإيديولوجيات الموجهة لهذا الضرب من القراءة لا تعني تعدداً للقراءات، بقدر ما تعني أن ثمة آلية واحدة في القراءة تتعدد موجهاتها وتتباين، فإنه ليس من فارق بين قراءة زكي نجيب محمود[1] الليبرالية للتراث من جهة، وبين قراءة كل من حسين مروة وطيب تيزيني[2] المادية التاريخية له من جهة أخرى. فكلتاهما تخضعان لفعل واحد يبدو فيه التراث مجبراً على النطق بما تريده الإيديولوجيا المفروضة عليه من خارجه، تارة عبر «الانتقاء» زكي نجيب محمود، وتارة أخرى عبر «الاعتساف» الذي يتبدى في تأطيره قسرياً لينطق بمفاهيم المادية التاريخية.

والحق أن هذا التضخم في دور القارئ، على حساب المقروء، هو ما يمكن أن يؤخذ أيضاً على القراءة الفينومينولوجية للتراث عند حسن حنفي[3]. «فكل قراءة

---

(1) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، (دار الشروق)، القاهرة، 1971.

(2) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، (دار الفارابي)، بيروت، 1981؛ طيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة**، (دار ابن خلدون)، بيروت، الطبعة الأولى، ج 1، ص 19 و76.

(3) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، (مكتبة مدبولي)، القاهرة، دون تاريخ.

تبدأ -على قوله- بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالته»[1]، فالنص القديم عند حنفي هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره[2]. وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» تستحيل، ضمن هذه القراءة، إلى «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. . .، وبحيث يكون التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية»[3]، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المُعلق عليه. والحق أن التراث يكون مقصوداً بالفعل، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة. ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة يقتضي سيطرة عليه لا تتحقق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا تتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعي على نحو ما، ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والإيديولوجية التي نشأ وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنه القراءة الفينومينولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعوري للقارئ.

وإذا كان قد بدا أن ثمة ضرباً من القراءة المعرفية للتراث قد راح يتبلور مؤخراً، سعياً إلى تجاوز مأزق القراءة الإيديولوجية له، فإنه بدا أن الإيديولوجيا، مرة أخرى، قد راحت تشكل مأزقا لهذه القراءة المعرفية ذاتها، وذلك من حيث راحت (أي الإيديولوجيا) تمارس توجيهاً خفياً، لم تعد معه القراءة خاضعة لمنطقها الداخلي الخاص فقط[4]. وهكذا فرغم أن هذه القراءة تتبنى آليات التحليل

---

(1) حسن حنفي: «قراءة النص» في **دراسات فلسفية**، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، 1987، ص 546.

(2) وهنا فإنه ليس أمراً شكلياً خالصاً أن ينحو حسن حنفي في مؤلفاته الأخيرة، مثل **من العقيدة إلى الثورة**، إلى تعليق أفكاره على نص لا مكان له عنده إلا في الهامش.

(3) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1987، ص 11.

(4) والحق أن ذلك لا يعني إمكان قراءة تخلو من أي حضور للإيديولوجيا، فذلك مما يستحيل بالطبع؛ لأن غياب الإيديولوجيا هو ذاته ضرب من الإيديولوجيا. وإذن فالأمر يتعلق فقط بقراءة لا تتخذ نقطة بدئها من الإيديولوجيا لأنها تحيل القراءة إلى نشاط متعسف ومبتذل، وبقراءة لا تكون فيها الإيديولوجيا خارج سيطرة الوعي عليها.

المعرفي سعياً إلى بلوغ الثوابت والأنظمة العميقة التي تنتظم الإنتاج المعرفي داخل التراث وكذا جملة الآليات المنتجة له، إلا أن مسيرة هذه القراءة ونتائجها -عند واحد كالجابري مثلاً-[1] قد راحت تتكشف عن حضور طاغ وخفي بالطبع لإيديولوجيا راحت تعيق وتعطل إمكانات قراءته؛ وأعني بالإيديولوجيا المسيطرة على قراءة الجابري إيديولوجيا القطيعة والتمايز بين المشرق والمغرب، التي آلت إلى ضروب من التعسف، أُجبر معها المعتزلة على الانضواء مع الأشاعرة، وذلك رغم أن تحليلاً منصفاً وغير منحاز يكشف عن التباين بين كل من الأشاعرة والمعتزلة، لا على صعيد المنطلقات الإيديولوجية فقط -بل والأهم- على مستوى الثابت المعرفي الذي ينتظم الإنتاج المعرفي لهما. . .، وهنا أيضاً فإن ابن خلدون قد أُجبر على التخلي عن انتمائه للنظام المعرفي الأشعري البياني، لينضوي ضمن نظام معرفي مغاير يمثل قطيعة كلية مع النظام البياني الأشعري. والحق أن الجابري كان مضطراً إلى هذا الدمج والعزل خضوعاً للإيديولوجيا المسيطرة عليه. فقد كان إجبار المعتزلة على الاندماج معرفياً ضمن النظام المعرفي الأشعري، يمثل سعياً إلى إلغاء أي تمايز داخل الدائرة المشرقية. وإذ البنية المشرقية بيانية عرفانية اشراقية في جوهرها؛ وبمعنى أنها تخلو من أي حضور للعقلاني والنقدي، فإن استحضاراً للحس العقلاني النقدي عند المعتزلة سيؤول لا محالة إلى كسر نظام هذه البنية المشرقية، ومن هنا تبلورت ضرورة إدماج المعتزلة، ولو قسرياً، داخل هذه البنية البيانية العرفانية بتغييب عقلانيتهم النقدية، والتأكيد على أنهم لا يختلفون بنيوياً عن الأشاعرة، والأمر نفسه ينطبق على ابن خلدون الذي كان لا بد من تغييب أشعريته البيانية، ليتسنى دمجه مع غيره من مفكري المغرب والأندلس في نظام معرفي مغاير. وإذن فإنه الإسقاط مرة أخرى، تنتجه إيديولوجيا القطيعة التي تسكن وعي الجابري أو حتى لاوعيه، لكنه الإسقاط الذي يكون متخفياً ومراوغاً هذه المرة. ولعل ما فيه من المراوغة والتخفي يتأتى من كون مفهوم القطيعة يمثل، في سياقات

(1) انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (دار الطليعة)، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، وكذا: محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

عدة، أداة معرفية ناجزة، لكنه عند الجابري يتخلى عن دوره كمفهوم، ويستحيل إلى إيديولوجيا عنده تتخفى في مسوح مفهوم محايد. . .، ومن هنا مراوغتها.

وهكذا فرغم أن هذه القراءات تبقى بمثابة علامات بارزة، محكومة بالأفق المعرفي السائد في وقتها، وبالسياق التاريخي الذي ينتظمها، في مسار طويل يتجه إلى تحديث التراث وإنتاج معرفة علمية به، فإنها تبدو مسكونةً بضروبٍ من العوائق الذاتية التي تهدر فعاليتها الكاملة. ومن هنا ضرورة الوعي بحدود هذه القراءات، سعياً إلى تخطي عوائقها الذاتية. ولعله يبقى أن قراءة تطمح إلى التواصل مع هذه القراءات، لا بد لها من الإلحاح على التناول المعرفي والعلمي للتراث تجاوزاً للإسقاط والذاتية الفجة، ولا بد لها أيضاً من التحرر من كل انحياز إيديولوجي، أو الوعي به والسيطرة عليه على الأقل. والحق أن مطلب التحرر من الانحياز الإيديولوجي أو السيطرة عليه، يبدو مرتبطاً بمطلب إنتاج معرفة علمية بالتراث ومتوقفاً عليه، وبمعنى أن الوعي المعرفي والعلمي بالتراث هو ما يحرر القارئ من سطوة الانحياز الإيديولوجي الذي يعني أو يحيل إلى خلل في إجراءات القارئ المنهجية أو حتى في تطبيقاته لها. إذ كثيراً ما تكون الإجراءات المعلنة، كأساس علمي، لقراءة ما في غاية الدقة والضبط، لكنها عند التطبيق الفعلي في الممارسة تفقد ما تنطوي عليه من دقة وضبط لأسباب شتى، قد ترجع إلى طبيعة الموضوع المقروء، أو إلى انحياز عند القارئ نفسه يخرج عن سيطرة وعيه. ومن هنا ضرورة أن يقوم قارئ التراث، لا بتحديد إجراءاته وأدواته المنهجية وضبطها فقط، بل واختبار فعالية هذه الأدوات بعد الفراغ من تطبيقه لها في قراءته.

ومن هنا، فإن تفاعل وتحاور عدة أنظمة منهجية سيكون هو الغالب على التحليل في سياق هذه الأطروحة، وذلك من حيث يبدو هذا التفاعل والتحاور هو الأكثر قدرة على إنتاج معرفة منضبطة بالموضوع المدروس. ولعل من أهم الأنظمة المنهجية المتفاعلة في هذه الأطروحة النظام البنيوي الذي يقصد إلى التماس البنية العميقة لنص أو لجملة نصوص تنتمي إلى مؤلف أو فرقة أو تيار والسعي إلى تفسير وجوه التماثل والاختلاف بين عناصرها، وذلك من خلال محورتها حول ثابت واحد يكون قادراً على استيعاب جميع التحولات داخلها، وبحيث تجد كل

فكرة من الأفكار الجزئية في هذه النصوص تبريرها ومعقوليتها في هذا الثابت البنيوي.

ولعل قيمة هذا المنهج تتأتى من قدرته على تحرير القارئ من كل الانحيازات والأحكام المسبقة، والابتداء بقراءة النصوص وتحليلها سعياً إلى استخلاص الثوابت القارة فيها من خلال فعل القراءة. ولعله يمكن القول إن الأمر هنا يقف عند مجرد حدود الشرح والفهم.

والحق أن مجرد الشرح أو الفهم لا يمكنه إنتاج معرفة بالنصوص، بل لا بد من إكمال هذه الخطوة بفعل «التفسير» الذي يتحقق -في جزءٍ منه- من خارج النص. وهنا تظهر أهمية «المنهج التاريخي» الذي يبدو ضرورياً لاختبار مدى التحقق التاريخي للثوابت البنيوية المكتشفة عبر القراءة، كما يمكن من خلاله رصد سياق انبثاق البنيات، وكيفية تحولها، في مرحلة معينة، إلى نظام يختص بآليات تطور مستقلة عن سياق التاريخ ذاته. إذ الحق أن هذا الاستقلال عن التاريخ وبفضله، لا رغماً عنه. وفي كلمة واحدة فإن هذا المنهج يمثل خروجاً من «النص» إلى «العالم» حيث الانحصار، داخل النص وحده، يؤول إلى إنتاج معرفة مغلقة، لا يمكن تفسيرها بحال. ولعل قصور هذه المعرفة يتأتى من أن النص لا يتخلق في فضاء خاص به وحده، بل إنه نتاجٌ مشروط (معرفياً) بجملة النصوص السائدة وقت كتابته، و(تاريخياً) بجملة ما يطرحه الواقع من مشكلات وتساؤلات.

ورغم الوعي بأن هذا التحدد المعرفي والتاريخي للنص، لا يكون بكيفية مباشرة أو فجة، بل بكيفيات خفية ومعقدة، فإن ذلك لا يعني إمكان إلغائها وتصور النص بمعزل عنها. إذ النص يستحيل -والحال كذلك- إلى بناء هش مُعلق في الفراغ. ولعله يلزم الوعي مع ذلك، بأنه لا يمكن اختزال النص في هذه الشروط المعرفية والتاريخية خارجه، حيث النص يسعى، بالطبع، إلى تجاوزها والانفلات منها. . .، ومن هنا بقاؤه.

ولعله بدا تبعاً لذلك أن التاريخية، هنا، لا تعني «البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها البعض، وترتيبها ثم الإخبار عنها والتعريف بها، باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها. . .، فإذا كان موضوع علم

التوحيد سرد الوقائع التاريخية كما يحلو للبعض أن يصفها، وكأن علم التوحيد جزء من التاريخ العام، فإذا ذُكرت المعتزلة، ذُكرت حادثة واصل بن عطاء مع الحسن البصري، ونشأة المعتزلة باعتزاله مجلسه، وإذا ذُكر خلق القرآن ذُكرت محنة ابن حنبل وعصور المأمون والمعتصم والمتوكل، وإذا ذُكرت الشيعة ذُكرت أسماء الأعلام والأئمة»[1]. إذ التاريخ هكذا يبدو مجرد عامل تحديد خارجي محض، يُفقر الفكرة ويفتتها ويتجاهل ما تنطوي عليه من آليات كامنة للتطور والنمو، بينما التاريخية -موضوع الانشغال هنا- هي المحددات الباطنية العميقة للفكرة، والتي يستحيل -رغم خفائها- إنتاج أي معرفة حقيقية بالفكرة، وبشروط تبلورها. وكمثال فإنها -وفيما يتعلق بنشأة المعتزلة- لا تحيل إلى السبب الخارجي الفقير المتعلق باعتزال واصل لمجلس الحسن، بل إلى جملة الشروط المعرفية والتاريخية القائمة في العالم، والتي لا تتعلق بحوادث يمكن تعيينها والإشارة إليها، لكنها جعلت ظهور الاعتزال لازماً. إنها تتجاوز حادثة نشأة الاعتزال، إلى دلالة الاعتزال ومعناه بالنسبة لوقت ظهوره.

-4-

وعلى فرض إمكان التمييزفي هذا المنهج بين مجموعة قواعد وخطوات (مع ملاحظة أنه يبقى تمييزاً تعسفياً)، فإنه يمكن وضعها على النحو التالي:

- وضع كل تصور أو فكرة أو حكم مسبق على نص أو مؤلف أو فرقة، بين قوسين، وعدم الاعتبار بها البتة، والابتداء بفعل القراءة دون أي انحياز وترك النص يتكشف عن نظامه الباطن. ومن هنا فإنه لن يكون ثمة اعتبار للقول بوسطية الأشاعرة بين الجبرية والمعتزلة في مسألة خلق الأفعال، وبالقدر نفسه يسقط الاعتبار عن الرأي القائل بتطرف المعتزلة في معالجة قضايا العلم، وغيرها من الآراء والأحكام المسبقة التي تعيق إنتاج معرفة علمية بنصوص هذه الفرق.

- قراءة النص، لا بوصفه جملة أفكار جزئية متجاورة، بل بوصفه نسيجاً

(1) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، سبق ذكره، ص 65.

تنصهر فيه جملة هذه الأفكار وبحيث يتجه السعي إلى الكشف عن الثابت الكلي الذي ينتظم شتات هذه الأفكار الجزئية ويمنحها المعقولية والتبرير، وليس من شك في أن هذا الثابت هو غاية القراءة وقصدها.

- إن التركيز على هذا الثابت، في القراءة يعني التقليل من شأن ما قد يكون من اختلافات جزئية ظاهرة بين جملة نصوص تنتمي إلى مؤلف واحد أو فرقة واحدة. إذ العبرة، هنا، بأن ثمة ثابتاً كلياً ينتظم هذه النصوص، ويقدر على تفسير وتبرير حتى هذه الضروب من الاختلاف الجزئي بين النصوص، وليس مجرد التماثل بينها فقط...

- إذا كان النص (في علم العقائد بالطبع) ينطوي على بنية كلية تنتظم مسائله الجزئية، وينصرف الجهد إلى كشفها، فإن هذه المسائل الجزئية تنطوي بدورها على أنظمة بنيوية تحقق البنية الكلية، وتتحقق من خلالها؛ وبحيث يمكن الحديث في النسق الأشعري مثلاً عن بنية كلية تنتظم النسق بأسره، وعن بنيات جزئية في مسائل النبوة أو خلق الأفعال أو التفضيل والصفات... الخ؛ وهي بنيات تكتسب خصوصيتها من خصوصية المسائل الجزئية التي تنتظمها أو تنبثق فيها. وهنا فإنه بقدر ما يكون اختبار بنية المسألة الجزئية بالقياس على بنية النسق الكلية محققاً لهذه البنية الجزئية، فإنه يكشف عن بعض الاختلاف بينهما؛ والذي ينشأ من خصوصية المجال الذي تتحقق فيه هذه البنية الجزئية. ولعل هذا الاختبار يقوم على المراوحة المستمرة بينهما، أي الانتقال من الكلي إلى الجزئي ثم من الجزئي إلى الكلي وهكذا.

والحق أن هذا الاختبار للبنية يبدو قاصراً لأنه يظل محصوراً داخل حدودها، ومن هنا ضرورة اختبارها، في الخطوة الأخيرة، خارج هذه الحدود؛ أي في العالم والتاريخ. وهنا فإن الاختبار يقوم أيضاً على المراوحة المستمرة بينهما؛ أي الانطلاق من البنية إلى التاريخ ثم من التاريخ إلى البنية...، وهكذا في مراوحة مستمرة تؤكد تفاعلهما وتكامل عناصرهما. ولعل هذه المراوحة بينهما تحيل إلى أنها ليست البنية فقط هي التي يفسرها التاريخ ويؤكد تحقيقها، بل إنها أيضاً تفسره وتهبه النظام والمعقولية.

وهكذا تتكامل خطوات التحليل محققة للآليتين اللتان تمثلان غاية المنهج ومبتغاه؛ وهما آليتا الفهم والتفسير.

-5-

إذا كان قد بدا أن فعالية القراءة تقتضي الوعي بسياق المقروء، فإنه يبدو كذلك أن اكتمال هذه الفاعلية يقتضي الوعي بسياق القارئ أيضاً. إذ القارئ كالمقروء، ليس وجوداً قائماً في الفراغ، بقدر ما هو وجودٌ قائم ضمن شبكة من العلاقات السائدة في لحظة معينة، وبمعنى أنه قارئ في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ، ولهذا فإنه يقوم بالقراءة وهو ينطوي على جملة محددات تاريخية ومعرفية تلعب دوراً في فهمه للمقروء واستيعابه له وإعادة هيكلته. ليس القارئ إذن شعوراً محايداً، أو في حالة براءة أصلية، بل هو منخرطٌ في جملة إشكاليات تؤطر وعيه وتحدد رؤاه؛ وأعني بها إشكاليات كل من الواقع والفكر العربي المعاصر. . . ، إشكاليات الواقع بكل ما ينطوي عليه من التخلف والتبعية والانهزام والتشرذم والتفاوت وغياب العدالة. . . الخ، وإشكاليات فكر يبدو عاجزاً عن إنتاج معرفة مطابقة (لا زائفة) تقدر على الخروج بهذا الواقع من أزمته.

تلك هي جملة الإشكاليات المحددة لسياق القارئ والمؤطرة له، ولأن حضورها والوعي بها يبدو ضرورياً من أجل قراءة أكثر إنتاجاً وفاعلية، فإنها ستكون نقطة يبدأ منها السير هنا.

الفصل الأول

«اللاتاريخية.. أزمة الخطاب العربي المعاصر»

«إنه لما كان عهدنا هذا، وهو أوائل القرن الرابع عشر الهجري، عهداً عم فيه الضعف والخلل كافة المسلمين. . . »[1]

بهذا الإقرار الصارم افتتح الكواكبي نصاً كرسه بأسره للتداول في أمر الفتور والضعف النازل بالأمة، فكشف بذلك عن أن الخطاب العربي المعاصر لم يبلور وعياً بالتأخر إلا عند نهاية القرن الماضي[2]، حين راحت جملة النصوص المنتجة آنذاك -ونص الكواكبي هو ذروتها- تتكشف عن الوعي بالأزمة حاداً ومسيطراً.

والحق أنه لا شيء يحدث للآن إلا أن الأزمة تعيد إنتاج نفسها، وإلى حد يبدو فيه تاريخ الأمة مجرد «تاريخ للهزائم المتكررة منذ إخفاق تجربة محمد علي وإلى الآن. . فهي -وتحت براقع ما تدعيه من سيرورة تقدمية- تخفي سيرورة حقيقية هي التقهقر المطرد للمجتمع العربي وتراجعه التاريخي في جميع المجالات»[3].

ولعله يبدو -تبعاً لذلك- أنه قد لا يوجد ما هو أكثر من (الأزمة) حضوراً في

---

(1) الكواكبي: **أم القرى**، (مؤسسة ناصر للثقافة)، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 29.

(2) محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص 129.

(3) برهان غليون: **بيان من أجل الديموقراطية**، (مؤسسة الأبحاث العربية)، بيروت، الطبعة الرابعة، 1986، ص 10-15.

وعي الخطاب، إذ ليس ثمة- على مدى القرنين[1]- هي عمر الخطاب تقريباً- إلا الإصلاح في كبوة، والنهضة في أزمة، «والإجهاض مستمراً لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد»[2]. وهكذا فإن ازدحام فضاء الخطاب بالعديد من مفردات النهضة والتقدم والحداثة وغيرها، فإنها لا تعدو كونها مجرد زخارف يزركش بها الخطاب سطحه، ومن دون أن تقدر على أن تتجاوز به أزمته التي يشقى بها. إذ الخطاب يكتفي بمجرد الاستهلاك الإيديولوجي لهذه المفردات، ومن غير سعي إلى إنتاجها معرفياً في سياقه الثقافي الخاص، وأعني أنه يكتفي بتكرارها، لا إبداعها، الأمر الذي سلبها إمكانية أن تكون منتجه في حقله، بل لعله أحالها إلى عبء أعجز الخطاب وأثقل كاهله، ولعل الخطاب على هذا النحو، أعنى بكيفية إنتاجه للمفاهيم تكراراً لا إبداعاً، لا يفعل أن يفاقم أزمته، ويعيد إنتاجها أبداً.

وإذ الخطاب هكذا، لم يفعل إلا أن يفاقم أزمته ويعيد إنتاجها، فإنه لذلك «لم يسجل- وعلى قول أحد كبار دارسيه- أي تقدم ذي بال في أي قضية من

---

(1) إذا كان الوعي بالأزمة لم يتبلور إلا عند نهاية القرن الماضي، فإن الإحساس بها يظهر سابقاً عند الطهطاوي نفسه. فرغم ما تظهره نصوصه الأولى من روح واثقة متفائلة، فإن نصه المتأخر **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز** بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ذات تأكلها الحسرة من «باريز» فذهبت تلتمس سلامها في «الحجاز». وقد ظلت هذه الحيرة- التي لم تقتصر على الطهطاوي وحده للأسف- بين باريز والحجاز أحد أهم الدوال الكاشفة عن أزمة خطاب النهضة بأسره. إذ الحق أن هذا النص الأخير عن **ساكن الحجاز**- المسكوت عنه غالباً من باحثي الطهطاوي- قد دشن تقليداً احتذاه على الدوام تابعو خطاه من مفكري النهضة العظام الذين انتهوا- ودون استثناء تقريباً- «على هامش السيرة»، أو حتى في بؤرتها. ويبدو أن ذلك، في الأغلب، لم يكن تكفيراً عن إعجابهم المفرط بالغرب في بداياتهم، بقدر ما كان يأساً من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في تجاوز الأزمة الخانقة التي كانت تعتصر مجتمعاتهم. وهكذا تتبدى أزمة الخطاب ضمن حدود الحيرة بين «باريز» و«الحجاز»، ولكنها لم تتبلور أبداً في سعي واعٍ نحو كسر بنيته، فظل الخطاب، لذلك، يعيد إنتاج نفسه، وبالأحرى يعيد إنتاج أزمته.

(2) حسن حنفي: **دراسات فلسفية**، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 180.

قضاياه»[1] حتى لقد بدا أن كل ما قصد الخطاب إلى تحقيقه لم يفارق أبداً نطاق الأماني[2]، وأعني أن شيئاً من كل ما وضعه الخطاب على قائمة مطالبه (من حرية وعدالة ووحدة. . . إلخ) لم يبرح مكانه قط لمطالب أخرى[3]، بل ظلت نفس المطالب تُستعاد من مراقدها خلال لحظات تاريخية عدة، وبالتحديد بعد كل كبوة للخطاب. وللغرابة فإنها كانت تُستعاد لتثبيت حضور الخطاب من خلال ما تُوهم به من أن وعياً جديداً بضرورة تحقيقها قد بدأ يظهر ويتخلق.

وهكذا فإن «العدل والإنصاف» اللذان كانا على رأس أولويات الخطاب مع كل من الطهطاوي والتونسي، لم يزالا للآن على رأس أولويات الخطاب مع الأحفاد المتأخرين، بما يعني أن الكثير من مطالب الخطاب لم يتحقق منها شيء. فالديمقراطية لم تُبَدِّد شيئاً من وحشة الاستبداد والقهر، بل بقي التسلط جاثماً ينشر جناحيه العملاقين بلونهما الأسود على العالم العربي بأسره، والديمقراطية إلى جواره مجرد ظل شاحب لا يوجد إلا كأداة تستوعب من خلالها النخبة الحاكمة ما يعتري العلاقة بين شرائحها من تقلص واضطراب، ومن دون أن تكون (أي الديموقراطية) أبداً نظاماً للمجتمع[4]. وأما الوحدة (العربية) فإنه يبدو- والوضع

---

(1) محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، (دار الطليعة)، بيروت، الطبعة الأولى، 1982، ص 178.

(2) لقد كان ذلك- مثلاً- هو الإطار الذي رأى فيه سلامة موسى حقيقة الديمقراطية- وهي المطلب الأهم للخطاب- بوصفها «مجرد أمنية»، انظر له: **ما هي النهضة؟**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1935، ص 103. وإن كان موسى قد اكتفى بذلك، فإن واحداً مثل أحمد حسن الزيات اندفع- وقد رأى أمانيه أوهاماً- لم تمنعه ليبراليته المعلنة من أن يسلم الأمر كله «لمصلح متسلط» يحقق بالسيف في يده ما أخفقت فيه ليبراليته المحبطة. انظر: محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي**، (المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب)، الكويت، 1980، ص 167.

(3) فشعاراتنا منذ مائة عام لم تتغير جيلاً بعد جيل، مقاومة الاستعمار والإقطاع والقهر والتخلف والتجزئة، ولا مبالاة الناس. وربما تظل كذلك لعدة أجيال قادمة. . . انظر: حسن حنفي: **دعوة للحوار**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1993، ص 117.

(4) وكما أدرك سلامة موسى أن تبلور الديمقراطية مشروطٌ بتبلور الطبقة الوسطى وتشكلها، فإن مفكري العرب يفكرون الآن أيضاً هكذا؛ وأعني في ضرورة بناء وتقوية مؤسسات المجتمع المدني، وبحيث يبدو الاتفاق على رؤية عوائق الديمقراطية فيما لا يتجاوز بنية المجتمع إلى =

الراهن خير شاهد- أن العرب لم يتجاوزوا إطار القبيلة إلى الدولة، ناهيك بالطبع عن بلوغ وضع الأمة (الواحدة)[1]، الأمر الذي يؤكد على غلبة «البنية البطريركية على المجتمع العربي»، وتخبطه- نتيجة لذلك- فيما دون الوجود السياسي الحقيقي الذي يتجاوز التفكير بالقبيلة. وأما الاستقلال فإنه لم يتطور إلى ضرب من الإنتاج الخلاق للذات، بل استحال إلى تبعية شاملة؛ حيث «الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مركز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في استمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها»[2]، ولهذا فإن الاستقلال الوطني كان في جوهره إعادة تشكيل للروابط مع المراكز بأكثر مما هو تفكيك للروابط معها[3].

والحق أن عجز الخطاب عن إنجاز «أي تقدم ذي بال في أي قضية من قضاياه» كان يؤول به إلى استعادتها على نحو متكرر، وبما يعنيه ذلك من العودة، لا إلى مجرد الكتابة فيها من درجة الصفر، بل وإلى خوض المعارك المتعلقة بها

= بنية الثقافة المهيمنة، وبما يعنيه ذلك من أن الخطاب إذ يستعيد قضاياه، فإنه يستعيد أيضاً حلولها فيما يشبه العود الأبدي.

(1) فلقد آلت الحرب الأخيرة في الخليج إلى وضع عربي بالغ الفجاجة، راح معه البعض يتهكم على (الأمة) بأنها مجرد «قبائل لها أعلام»، ولعلها أيضاً قد فاقمت- عكس ما يرى البعض- من حدة المأزق الذي تجابهه الدولة العربية الراهنة، من حيث كشفت، لا عن مجرد تبعيتها الشاملة، بل وعن كون وجودها ذاته مرهون بإرادة المراكز الرأسمالية المتقدمة، فبدا وكأن وجودها لا يجسد مبدأً ذاتياً باطنياً يخصها، الأمر الذي يكشف بالطبع عن عرضية وجودها وعدم جوهريته.

(2) علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 199.

(3) يرتبط ذلك لا شك بظروف نشأة البرجوازيات (أو النخب) المحلية، التي كان بيدها مهماز النهضة والاستقلال، في عصر تحول البرجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولاً إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البرجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوماً بذلك الهم لا غيره، حتى لقد لاح للبعض أن «تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري، وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام»، انظر: برهان غليون: **بيان من أجل الديموقراطية**، سبق ذكره، ص 48.

من جديد، الأمر الذي دفع بأحدهم إلى التعليق: «إنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة (بل معارك) كاد المفكرون في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائياً»، وإذ يرد المعلق هذا التأخر في الحسم النهائي للقضايا إلى «انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب» الذين عادوا «بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة للمجتمعات المتقدمة»[1]، فإنه لا يفعل إلا أن يرد- كأسلافه وأقرانه معاً - عجز خطابه إلى «بنية مجتمع» يحاصر العقل ويضطهده، ومن دون أن يرى له سبباً في البنية العميقة للثقافة السائدة في حقل خطابه.

وإذ أخفق الخطاب في إنجاز أي تقدم في قضاياه، وظل مُصراً على رؤية علة إخفاقه في بنية المجتمع، لا في ذاته، فإنه يكشف بذلك عن كونه مجرد خطاب نخبة، لا خطاب نهضة، وأعني أنه يبدو ستاراً إيديولوجياً تخفي به النخبة واقع هيمنتها على المجتمع وتسلطها عليه. إذ الخطاب لم يتجه إلى خلخلة وزحزحة مقولات الثقافة السائدة توطئة لتجاوز الأفق المعرفي الخاص بها إلى أفق معرفي مغاير يسمح لمقولات النهضة بالتفتح والنضوج. فالنهضة لا ترتبط فقط بمجرد السياق التاريخي الذي يبررها، بل وبأفق معرفي لا يمكن لمقولاتها أن تنتج خارجه البتة. وليس من شك في أن أية محاولة لغرسها خارج أفقها المعرفي الخاص لا يمكن أن تؤول إلا إلى إحالتها إلى مسخ شائه عاجز عن التأثير في الواقع.

ومن هنا فإنه كان ينبغي السعي، أولاً، إلى زحزحة أنساق المعرفة التقليدية السائدة في المجتمع وذلك بدلاً من السعي الدءوب إلى غرس مقولات النهضة ضمن سياق معرفي يضادها[2]، مما أحالها إلى مجرد قشرة هشة لا تقدر قط على

---

(1) فؤاد ذكريا: **خطاب إلى العقل العربي**، (الكتاب العربي)، الكويت، 1987، ص 93.

(2) إذ الحق أن نموذج النهضة الأوروبي الذي سعى رجال النهضة عندنا إلى غرسه في سياق الثقافة التقليدية للمجتمع قد تبلور ضمن سياق معرفي يغاير، بل يضاد، السياق المعرفي الخاص بثقافة مجتمعهم التقليدية.

إخفاء المضمون الشائه للخطاب. حقاً كان الخطاب يتصور بذلك أنه «يتجه إلى إقامة مصالحة بين الأضداد، بما يسمح بالمضي إلى الأمام، ويروع من السلطة القمعية لعناصر الثبات في أبنية الثقافة النقلية التقليدية»، ولكن ما ترتب على ذلك من الحوار بين مقولات النهضة وبين أنساق المعرفة التقليدية قد ظل «دائراً في حدود شبكة علاقات المجاورة، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية، وبحيث ظلت التغيرات المصاحبة للحوار تغيرات كمية، لا تصل إلى ما يجعل منها تغيرات كيفية أو جذرية، تفضي إلى قطيعة معرفية، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال في الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع»[1]؛ وبما كان لا بد أن يؤول إلى إخفاق صيغة المجاورة ذاتها، وبحيث استحال التجاور إلى تناحر يسعى فيه كل واحد من الأضداد إلى إزاحة ما يجاوره.

وعلى أي الأحوال فإن عجز الخطاب عن زحزحة الأنساق التقليدية للمعرفة، والذي فرض على حواره مع مقولات النهضة أن يظل «دائراً في حدود شبكة علاقات المجاورة »، هو تحديداً ما يكرس الطبيعة الإيديولوجية للخطاب، وذلك من حيث آلت علاقات المجاورة إلى بلورة نتاجات هشة هائمة فوق الواقع، وعاجزة عن النفاذ إليه والتأثير فيه، فبدت لذلك، أقرب إلى الإيديولوجيا، وبالمعنى الأسوأ للأسف، أي بما هي وعي زائف غير مطابق للواقع. ولأن منطق تشكل هذه النتاجات الإيديولوجية لا يكمن في الواقع، بل خارجه، فإن تعددها يبدو لافتاً، ولكنه تعدد ظاهري غير حقيقي سرعان ما تطمسه، لا وحدة الإبستيمولوجيا المنتجة لها فقط، بل ووحدة السعي إلى تكريس الوضع المهيمن للنخبة السائدة[2].

---

(1) جابر عصفور: **محنة التنوير**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1993، ص 14.

(2) «هكذا كان من الطبيعي أن تنتهي الفكرتان المتقابلتان والمتعارضتان لعصر النهضة إلى النتائج ذاتها: العلمانية والإصلاحية، أي بالأحرى الإصلاحية الفكرية بشكليها العلماني والديني. ولن يكون مصير الوهابية السياسي، حيث نجحت واستقرت، بأفضل من مصير التحديثية العصرية، فالانطواء على الذات تحت شعار العودة للتقاليد الحنيفة كالاندماج بالغرب تحت شعار الحداثة، ما كان يعني إلاّ المحافظة على نفس المصالح الاجتماعية للنخبة الأقلية القديمة أو الحديثة، وصيانتها في وجه مصالح الأغلبية الشعبية». انظر: برهان غليون: **بيان من أجل الديمقراطية**، سبق ذكره، ص 66.

ولقد اقتضى تكريس هذه الهيمنة تحولاً- أو بالأحرى تبدلاً - للأشكال الإيديولوجية التي شغلت فضاء الخطاب على نحو كامل[1]، بحيث يبرز منها الأكثر حداثة على الدوام. ومن هنا فإن الخطاب قد اكتفى بمجرد السعي إلى زركشة محتواه المتهافت بالمفاهيم الأكثر حداثة في النتاجات الغربية المعاصرة[2]، قاصداً إلى التوحد معها لكي يبرر لنفسه إدعاء كونه الأكثر معاصرة وعصرية، ناسياً- كعهده أبداً- أن المعاصرة لا تعني مجرد التزامن مع الآخر في لحظة تاريخية تخصه، وأن العصرية لا تكون بمجرد استهلاك الآخر، بل بالإنتاج الخلاق للذات، أعني إبداعها.

لم يعرف الخطاب، إذن، إلا مجرد الاستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم الحداثة، وأعني أنه اكتفى بمجرد الترديد اللفظي لها، دون قدرة على إدماجها في واقعه على نحو منتج. إذ الحق أن المفهوم- أي مفهوم- لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباته ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضافرة- المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد- والتي يفقد تماماً فعاليته خارجها، ومن هنا فإنه يستحيل البتة انتزاع مفهوم، أو جملة مفاهيم، من سياقاتها التاريخية المعرفية، والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخياً ومعرفياً، لأن ذلك لا يمكن أن يؤول إلاّ إلى مجرد التكرار الساذج. ذلك أن ثمة شروطاً لفاعلية الإدماج المفاهيمي، يؤدي عدم توافرها إلى مجرد الترديد الفارغ للمفاهيم، الأمر الذي يكشف عن كون فاعلية المفاهيم تبقى فاعلية مشروطة لا مطلقة[3]. ولعل هذا

---

(1) والحق أن الخطاب العربي المعاصر هو خطاب الإيديولوجيا بامتياز. إذ ليس ثمة في فضائه إلاّ جملة من التشكيلات الإيديولوجية المتباينة، تتصارع فيما بينها حول واقع لم تتشكل فيه، بل تبلورت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه. ولذلك فإن معظم المحاولات الراهنة لنقد الخطاب تسعى إلى الحفر فيما وراء هذه التشكيلات الإيديولوجية، لعلها تبلغ الإبستيمولوجيا المضمرة تحتها، ليتسنى زحزحتها على نحو يسمح بتأسيس خطاب بديل.

(2) إنها مجرد زركشة لأنها لم تتمخض عن- أو بالأحرى لم تقصد إلى- إنتاج وعي معرفي بالواقع، بل استحالت إلى ضرب من الاستهلاك الترفي للمفاهيم يماثل استهلاك النخبة للأزياء والموضة.

(3) اذا كان الغرب يروج لمطلقية مفاهيمه سعياً إلى تكريس هيمنته على العالم بأسره، فإن إقرار =

التكرار الساذج للمفاهيم لا يقف عند حد إفقارها وإهدار محتواها فقط، بل إنه ينتهي بها إلى عكس ما تؤول إليه في سياقها الأصلي [1].

وإذ سعى الخطاب العربي المعاصر إلى استعادة مفاهيم النهضة عبر انتزاعها من سياقاتها التي لا فاعلية لها خارجها، فإنه كان بذلك يؤسس لعلاقته بها ترديداً واستهلاكاً إيديولوجياً، وبما يترتب على ذلك بالطبع، من إفقارها والانتهاء بها إلى ما يناقضها. ذلك أن إثراءً للمفاهيم كان يقتضي وعياً من الخطاب بشروط إنتاجها أولاً، وبما يترتب على ذلك من نقدٍ لبنية ثقافته الخاصة سعياً إلى زحزحة كل ما يناقض إنتاجها ثانياً، لكنه بدا وكأن الخطاب على قناعة بالتأثير السحري للكلمة، فراح يرى في مجرد ترديده اللفظي للمفاهيم إنتاجاً لها. فاستغنى هكذا، بالترديد عن الوعي، وبالتكرار عن المساءلة والحوار. ومن هنا فإن مفاهيم النهضة لم تتجاوز كوّنها مجرد زخارف يتجمل بها الخطاب ويتجدد، سعياً إلى إطالة أمد بقائه، وتأبيد هيمنة النخبة المنتجة له بالتالي، أو أنها مجرد: «طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع، لا هي مستمدة من الموروث القديم، ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتنظير له. وإذ تتعارض النظريات بحيث ينفي بعضها البعض فإن المرء يحتار أمام العديد من هذه الأفكار والمذاهب المنتشرة فوق الواقع، المجتثة الجذور من أرضها، والمنتزعة من واقعها الخاص الذي نبتت فيه، كيف يختار؟ وما هي مقاييس الاختيار»[2]. لكنه يبدو أنه لم يكن

= الآخرين بذلك لا يكشف عن مجرد عجزهم في مواجهته، بل وعن السعي إلى التغطية على هذه الهيمنة.

(1) وكمثال، فإن المفاهيم الماركسية التي استعارها بعض المفكرين العرب، قد آلت- وهي المادية التاريخية- إلى نظرة لاتاريخية، وذلك من حيث راحت تضحي بالتاريخ الفعلي لحساب تاريخ متخيل يتم إسقاطه (وبصورته التي تخيله بها ماركس منطبقاً على تاريخ الغرب) على تاريخ آخر مغاير. انظر قراءة: كمال عبد اللطيف لأعمال طيب تيزيني وحسين مروة في «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم» ضمن كتاب: **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، (دار توبقال للنشر)، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987، ص 48-66.

(2) حسن حنفي: **مقدمة علم الاستغراب**، (الدار الفنية للنشر والتوزيع)، القاهرة، 1991، ص 70.

للحيرة هنا، أي مجال، إذ الاختيار كان دوماً للأكثر حداثة. ذلك أن خطاباً لا يعرف إلا الترديد والتكرار لا بد أن يدرك مبرر وجوده في الاستنساخ اللاهث للأكثر حداثة على الدوام.

وضمن هذا السياق فإن السلفية الراهنة التي تطفو على سطح الخطاب بقوة هي، في العمق، حداثة معكوسة تماماً بمثل ما كانت حداثته سلفية معكوسة، وذلك من حيث تُستعاد بدورها، ترديداً وتكراراً، الأمر الذي يعني أن آلية الترديد والتكرار- أو الاستهلاك الإيديولوجي- لم تؤسس لعلاقة الخطاب بالحداثة فقط، بل كانت هي نفس الآلية المؤسسة لعلاقته بالتراث أيضاً.

فمنذ اللحظة التي أدرك فيها الطهطاوي أنه لا سبيل إلى استعارة مفاهيم النهضة، إلا عبر تبريرها تراثياً، فإن الخطاب العربي المعاصر لم يعرف، وعلى مدى تاريخه إلا مجرد التبرير- ومن خلال التراث بالطبع- لكل أشكال الإيديولوجيا التي راح يستعيرها[1]. ولعل هذا الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب يكشف عن كون التراث ليس حاضراً لأجل ذاته، بل هو حاضر لأجل غيره، ولذلك فإنه لم يستلزم وعياً بالتراث في سياقاته المنتجة له، وبما يسمح بإعادة بنائه على نحو منتج، بقدر ما فرض إدراكاً له في لاتاريخيته، أي عزلاً له عن جملة هذه السياقات، لكي يسهل انتزاعه لأداء الدور التبريري الذي أناطه به الخطاب.

ولقد كان ذلك يتحقق عبر عزل المفهوم فيه (أي التراث) عن شبكة المفاهيم المتضافرة معه، والتي لا فاعلية له دونها، ثم التمييز فيه بين شكل ومضمون لا بد من إهداره ليبقى الشكل فارغاً وجاهزاً لتقبل كل أشكال الإيديولوجيا المستعارة،

---

(1) فقد ظل رجل التنوير منطوياً على ما جعله يرى في كل جديد يقبله من حاضر «الآخر» (الأجنبي) صورة أخرى من القديم الذي ورثه عن ماضي الأنا، أو أصل الهوية، وذلك ابتداءً من نموذج الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي لم يتقبل «الدستور»، ولم يعجب بما أسماه «التيارات» في فرنسا، إلا بسند من تراث الماضي، وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل، وانتهاءً بنموذج طه حسين الذي لم يقبل أدب «كافكا» و«الأدب الأسود» الذي انتشر في أوروبا، في أعقاب الحرب العالمية، إلا بعد أن رأى فيه صورة مجددة من «لزوميات» أبي العلاء. انظر : جابر عصفور: **محنة التنوير**، سبق ذكره، ص 19.

وهكذا ينتهي الحضور التبريري للتراث في بنية الخطاب إلى الإهدار الكامل له، وبحيث لا يبقى منه غير جملة قوالب أو أشكال فارغة لا تقبل شيئاً سوى الترديد والتكرار. ولعل ذلك يكشف عن أن الحضور التبريري للتراث هو علة الحضور الترديدي له. ومن هنا- لا شك- عجز الخطاب عن إنتاج معرفة حقيقية به، واستمرار معرفته به، وحتى بأشكال الإيديولوجيا التي جرى استخدامه في تبريرها، مجرد معرفة زائفة.

إذ الخطاب لم يعرف إلا مجرد السعي إلى الاستهلاك الإيديولوجي للتراث، وأعني بذلك الانشغال بالبحث فيه عما يدعم توجهاً إيديولوجياً معيناً (ليبرالياً أو قومياً أو ماركسياً) أو الانشغال بأن يكون هو نفسه إيديولوجيا قائمة بذاتها تسعى الآن إلى فرض نفسها باعتبارها بديلاً لكل أشكال الإيديولوجيا التي تراها غير أصيلة. ولكن هذا التوجه بالتراث إلى أن يكون إيديولوجيا بديلة لا يأتي نتاجاً لمعرفة حقيقية به راح معها يتبلور كإيديولوجيا مستقلة، بل إنه يتبلور- كغيره من أشكال الإيديولوجيا الأخرى- بوصفه ضرباً من المعرفة الزائفة بالواقع. وأعنى أن هذا التبلور لا يأتي نتاجاً طبيعياً لحركة الواقع وتطوره الخاص، وإنما ينشأ من مجرد السعي إلى تبرير التخلي عن أشكال الإيديولوجيا المستعارة من الغرب لصالح إيديولوجيا أخرى لا تختلف إلا في أنها مستعارة من السلف. وهكذا فإنها لا تختلف عن غيرها في كونها قد تبلورت واكتملت خارج الواقع، وجاءت تفرض نفسها عليه قهراً. ولهذا السبب فإنها لا يمكن أن تكون أبداً نتاجاً أصيلاً له لأن ذلك كان يقتضي منها استيعاباً شاملاً للتراث واستدماجاً له في صميم بنائها الخاص، توطئة لتجاوزه وتخطيه، وذلك على النحو الذي يتحول به عن وجوده الخاص إلى أن يكون موجوداً من أجلها بدل أن تكون هي الموجودة من أجله. أي أن الأمر كان يقتضي إنتاجاً معرفياً للتراث وتجاوزاً للاستهلاك الإيديولوجي له، ولأن ذلك لم يتحقق بعد، فإن التوجه بالتراث إلى أن يكون إيديولوجيا بديلة يبقى كغيره، مجرد ضرب من المعرفة الزائفة بالواقع، أعني أنه يبقى شكلاً للأزمة، ولا يعد تجاوزاً لها.

واللافت أن هذا الاستهلاك الإيديولوجي للتراث قد أحاله إلى عالم من

الفوضى الشاملة، راحت معها الإيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم تجد في ذات التراث ما يدعم وجودها وتبريرها[1]. فبدا التراث هكذا، حاوياً للشيء ونقيضه في آن معاً، لكنها ليست بنقائضه الذاتية التي تثري وتغني، بل نقائض تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها أدنى إلى أن تهدر وتفقر. ذلك إن قانون ظهور هذه النقائض واختفائها ليس داخل التراث، بل يقع خارجه، ولهذا فإنها لا يمكن أن تكون أبداً دليلاً على ثراء التراث وغناه. . ، حقاً يتكشف التراث بالفعل عن ثراءٍ حقيقي، ولكنه لا يتأتى أبداً من تلك التناقضات الهشة المفروضة عليه من الخارج، بل من تناقضاته الحقَّة التي ينتظمها، تاريخياً ومعرفياً، قانونه الباطني الخاص، الأمر الذي يجعلها تجلياً لثرائه، لا فوضاه. وأما الاستهلاك الإيديولوجي الراهن للتراث، فإنه لا يتكشف عن أي ثراء بل عن الفوضى كاملة وشاملة، وذلك من حيث أن تعدد الإيديولوجيات التي تتعلق عليه وتعارضها، ليس نتاجاً لتناقض حقيقي، يجد قانونه في صيرورة الواقع الباطنية، بل نتاجاً لتناقض مشوه ينتظمه السعي الدائب من الخطاب إلى إنتاج معرفة بواقعه، لا يمكن إلا أن تكون زائفة لكونها لا تتخذ نقطة بدئها من الواقع، بل تأتي كنماذج جاهزة معطاة تفرض نفسها عليه من الخارج، ولذلك فإنها تتجه إلى البحث في التراث عما تدعم به وجودها، وذلك من حيث لا تجد في الواقع، أصلاً، أي سندٍ لوجود أصيل. وهكذا يتبلور الدور الجوهري للتراث في مجرد تدعيم فوضى الإيديولوجيات السابحة في فضاء الخطاب، وفي حدود هذا الدور فإن أحداً لم يجد أي ضرورة لإنجاز فهم متعمقٍ للتراث في شموله وكليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعي من التراث، كلٌّ حسب موقفه الإيديولوجي. وإذ الانتقاء هنا توجهه الإيديولوجيا، فإنه بات حتماً على التراث أن ينطق بمضمون هذه الإيديولوجيا، وفي أكثر صورها حداثة، الأمر الذي أحاله إلى ساحة راح الكثيرون يُسقطون عليها أوهامهم الإيديولوجية. والحق أن حضور التراث في معية هذا الوهم الإيديولوجي، يبدو

---

(1) «فإن آلية العودة إلى الأصل، كانت تؤدي إلى الشيء ونقيضه، لأنها عودة تأويلية في كل الأحوال، وتعيد إنتاج (وبالأحرى تستهلك) الأصل لصالح من يقوم بالتأويل إيديولوجياً».
انظر: جابر عصفور: **محنة التنوير**، سبق ذكره، ص 20.

مجرد حضور وهمي أيضاً، الأمر الذي يعني أن الاستهلاك الإيديولوجي للتراث لم يتمخض إلا عن الوهم شاملاً ومسيطراً.. فلا هو أحيا تراثاً، ولا هو استنبت حداثة، بل عاشهما أوهاماً، ولذلك فإن إخفاقه في إنجاز النهضة كان ذريعاً.

يبدو إذن، أن الخطاب العربي المعاصر لا يعرف- وبكافة تشكلاته الإيديولوجية- إلا مجرد الاستهلاك الإيديولوجي للآخر، والحق أن (الآخرية) هنا تتجاوز مجرد الآخرية في المكان إلى الآخرية في الزمان أيضاً، وأعني أنها تتجاوز مجرد آخرية الغرب إلى آخرية السلف أيضاً، ذلك أن ما ينتمي حقاً إلى مجال (الذاتية)، هو ما تنتجه الذات في صميم وجودها التاريخي الخاص.

وليس من شك في أن الخطاب العربي يحيا مستهلِكاً، لا منتجاً، حتى فيما يخص السلف. ومن هنا إن السلف هم «آخرٌ» أيضاً. إذ كان الأمر يقتضي أن تستدمج الذات تراث السلف في صميم بنائها الخاص، استدماجاً خلّاقاً يتحول معه عن وجوده الخاص إلى وجود من أجل الذات، بدل أن تكون الذات هي الموجودة من أجله في حالها الراهن. وأعني أن الأمر كان يقتضي إنتاجاً، لا استهلاكاً لتراث السلف، على نحو يجعل منه جزءاً من الذاتية، وليس آخراً غريباً عنها.

ولقد راح الخطاب، عبر هذا الاستهلاك الإيديولوجي للآخر (غرباً وسلفاً)، يعيد إنتاج نفسه في صور وأشكال شتى تتباين فيما بينها وعنه من الناحية الظاهرية فقط[1]. وبالرغم من أن هذه الصور والأشكال تبدو في عملية صيرورة، وذلك من حيث تخضع لعمليات من التحول والتبدل الدائم على نحو يحقق الوجود المتجدد للخطاب، فإن هذه التحولات للأشكال عند السطح، لا تستطيع أن تغطي أبداً على ثبات البنية العميقة للخطاب، وهكذا فإنه، ورغم كل انكسارات الخطاب العربي المعاصر في الممارسة، ابتداءً من انكسار دولة محمد علي (والتي تمثل تعيُّنه الأول) إلى الانكسارات الراهنة، فإن بنيته قد ظلت ثابتة، تستعصي على أي انكسار أو تحول، وفقط فقد تبدلت فوقها أشكالٌ من الإيديولوجيا التي لم تتجاوز كونها مجرد تعيّنات جزئية، تتأكد عبرها البنية، ولا تتقوض.

---

(1) إن ظاهرية التباين فيما بينها وعنه تأتي من أن الخطاب ينتجها جميعاً بآلية واحدة.

لقد كان، إذن، كل ما يطرأ على الخطاب من تحول يطال فقط سطحه ونظامه الظاهر، ولا يلحق أبداً ببنيته ونظامها الباطن. ومن هنا فإنه إذا كانت نخبة محمد علي باشا، قد بلورت- حسب مقتضيات دولته- خطاباً للنهضة ينبني، بتعبير الطهطاوي،على ضرورة «أن تضيف (النخبة) إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، التي لها مدخل في تقدم الوطنية. . . وأن هذه العلوم الحكمية العلمية التي ظهرت الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية»[1]، فإن هذه الصيغة للخطاب- والتي تتجلى فيها على نحو نموذجي ثوابت خطاب النهضة بأسره[2]- قد ظلت مهيمنة تأبى الزوال رغم الانكسار المذهل للدولة التي كانت تجسدها واقعياً، وفقط فإن هذه الانكسارات قد آلت إلى ازدياد حدة الاستقطاب والتوتر بين طرفي صيغة الخطاب (التراث والحداثة)، ومن دون أن تتطور أبداً إلى كسرٍ لبنيته ذاتها.

والحق أن هذا الثبات في بنية الخطاب وتعصيها على الانكسار- رغم كل انكسارات الواقع- لا يعني إلا اغتراب الخطاب عن واقعه وتعاليه على تاريخه؛ وأعني أن الخطاب يموضع نفسه خارج تاريخ واقعه متعالياً عليه ومزدرياً له، ومن هذا التعالي على التاريخ تتشكل آليته الرئيسية في تكريس هيمنته وسيادته. إذ الخطاب حين يفك روابطه مع التاريخ فإنه يحيا خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز. ولكن ذلك لا يعني أن الخطاب يحيا خارج أي تاريخ بل يعني فقط أنه يكتفي بأن يحيا تاريخه الخاص، الذي يبدو- لسوء الحظ- تاريخاً دائرياً مغلقاً لا يعرف شيئاً عن التطور والتراكم، إذ ضمن هذه الدائرية لا يملك الخطاب إلا السير عوداً على بدء، متقافزاً من لحظة إلى أخرى لا تكون تطوراً لها، وذلك ما يبرر للخطاب قفزه الدائم من اللحظة الحاضرة الخاصة

---

(1) رفاعة الطهطاوي: **مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، (نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة)، بيروت، 1973، جـ 1، ص 534.

(2) فثمة المجاورة- أو الإضافة بتعبير الطهطاوي- بين النموذج الحداثي المستعار، وبين أبنية الثقافة التقليدية السائدة في المجتمع، وثمة الإلحاح على تبرير هذا النموذج الحداثي بسند من تراث الماضي.

بواقعه إلى لحظة أخرى مستعارة من واقع مغاير يخص (ماضي الذات): الاستعارة من السلف، أو يخص (حاضر الآخر): الاستعارة من الغرب.

وإذ يؤسس هذا التقافز وحده لتبدلات الأشكال الإيديولوجية على سطح الخطاب، فإن هذه التبدلات لا تغطي فقط على ثبات بنية الخطاب، بل وعلى ثبات الواقع خارجه كذلك، وذلك من حيث أنها لا تأتي نتاجاً لحركة أصيلة في قلب الواقع، فتكون لذلك، تاريخاً له، بل إنها- وبسبب كونها مجرد نتاج للقفز عليه- تستحيل إلى أطمار تتكلس فوقه، فتوجب ثباته وسكونيته[1]. وإذن فإنه الثبات شاملاً للبنية العميقة للخطاب من جهة، وللواقع خارجه من جهة أخرى؛ الأمر الذي لا بد أن يؤول إلى تكريس شامل لـلاتاريخيته. وهكذا يُستفاد المظهر الأول لـ«لاتاريخية» الخطاب من ثبات بنيته العميقة[2]، وثبات الواقع خارجه، ومن عجز تبدلات الإيديولوجيا عند سطحه عن زحزحة هذا الثبات. والحق أن هذه التبدلات كانت تكرس الثبات، بدل أن تزحزحه، لأنها كانت توهم بأن ثمة حركة ما، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت حركة حقَّة أم لا؟

ولعل هذا الثبات في بنية الخطاب، وتبدُّل الأشكال الإيديولوجية على سطحه، يدفع إلى ضرورة التمييز فيما يتعلق بالخطاب- أي خطاب- بين جملة من الأشكال الإيديولوجية التي تتبدل على سطحه وبين نظام معرفي واحد ينتجها، أو بنية قارة خلفها تنتظم حركتها وتوجه مسارها، وتتحكم، لا في انبثاقها وتطورها

---

(1) من هنا أهمية مفهوم «الواقع العاري» في النهضة وذلك من حيث أن تعريته تكون شرطاً لحركيته، وبالتالي لتاريخيته، انظر: حسن حنفي: **مقدمة في علم الاستغراب**، سبق ذكره، ص 617-623.

(2) رغم أن البنيات أو الأنظمة المعرفية مشروطة، لا ريب، تاريخياً ومعرفياً، فإنها تتسم بضرب من الثبات النسبي. ذلك أنها وإن تبلورت كبناءات نظرية أنجزتها الفاعلية الإنسانية على نحو ما، فإنها سرعان ما تستقل في مجال معرفي خاص لا يخضع لعالم الممارسة الإنسانية على نحو مباشر، ولكن استقلالها لا يكون مطلقاً. ومن هنا ثباتها النسبي الذي يجعلها قابلة للتجاوز والتخطي إذا ما استجدت شروط تقتضي ذلك. وهكذا يتحقق ثبات البنية بفضل التاريخ، لا رغماً عنه. وأما فيما يتعلق بالخطاب العربي المعاصر، فليس ثمة هذا الضرب من الثبات النسبي للبنية، حيث البنية قد انقطعت تماماً عن العالم خارجها، واستقلت بمجال خاص تمارس منه هيمنة غير مشروطة، ومن هنا ثباتها المطلق الذي يكرس لاتاريخيتها.

فقط، بل وأيضاً في انكسارها وتدهورها. ورغم أن التباين بين هذه الأشكال، عند السطح، قد يبلغ حد الصراع والتصادم، فإنه لا ينجح أبداً في إخفاء وحدة نظامها الباطن، بل لعله يزيدها وضوحاً وقوة، وذلك من حيث أن كل واحدٍ من هذه الأشكال يضطر في صراعه مع الآخر إلى الارتداد للوحدة الأصلية للخطاب، ساعياً إلى التماهي معها، قصد تأكيد ذاته في مواجهة شكل آخر. وإذ الشكل الآخر، بدوره، يمارس بنفس الطريقة، فإن ذلك يعني أن كل واحد منها- وضمن هذا السياق التناحري- لا ينجح في تأكيد ذاته بقدر ما ينجح في الكشف عن وحدة الخطاب بطريقة واضحة جلية.

ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفع إلى الاعتقاد بتفاهة أو هامشية هذه الأشكال الإيديولوجية على سطح الخطاب، فهي أحد أهم أدوات الخطاب لإطالة أمد بقائه وذلك من حيث يؤول الصراع بينها إلى إزاحة الأكثر جدة وحداثة منها للأقل نسبياً؛ الأمر الذي يهب الخطاب وجوداً متجدداً، عبر التجدد الدائم لأشكاله أو أقنعته. بل إن الخطاب ذاته لا يكون له أي وجود حال عدمها، رغم أنها مجرد تبدلات على سطحه، وذلك لأنه إذا كان الخطاب يحققها في جزئيتها، فإنها- بدورها- تحققه في شموله وكليته. لكنه يبقى أنها تمثل نقطة البدء الجوهرية في التحليل المعرفي[1] للخطاب سعياً إلى رصد بنيته العميقة.

وهكذا فإن التحليل المعرفي للخطاب العربي المعاصر[2]، لا بد أن يبدأ من التمييز، عند سطحه، بين تشكلاته الإيديولوجية التي تتباين بين ليبرالية وماركسية وقومية وسلفية، وبين بنيته أو نظامه المعرفي الثاوي خلفها في العمق؛ وأعني بالنظام المعرفي طريقة الخطاب في إنتاج كل ضروب المعرفة بواقعة. ولعل

---

(1) ولا بد من الإلحاح على أن أولويتها في التحليل المعرفي، لا تحيل أبداً إلى أولوية أنطولوجية لها على الخطاب، أو العكس، إذ الحق أن الجدلية، وليست القبْلية (Apriorism)، هي مضمون العلاقة بين الخطاب وتشكلاته، وعلى نحو ينتفي معه القول بأي أولية ميتافيزيقية للواحد منها على الآخر.

(2) والحق أن قيمة هذا الضرب من التحليل تتبدى في استهدافه تجاوز منطق الإدانة الإيديولوجية من تيار لآخر في فضاء الخطاب نفسه، إلى الإبانة عما يوحد، على مستوى البنية المعرفية العميقة، بين هذه التيارات إيديولوجياً، وذلك توطئة لتفكيك الخطاب وزحزحته.

الخطاب العربي المعاصر لم يعرف، وعلى تباين ما أنتجه، إلا طريقة واحدة في إنتاج معرفته بواقعه، الأمر الذي يعني أنه ينتج سلفيته الراهنة بنفس الطريقة التي أنتج بها- وللمفارقة- ماركسيته وليبراليته وقوميته. ومن هنا يأتي التوافق بينها جميعاً في العجز عن الخروج بالواقع من أزمته، مما يعني أن إخفاقها وعجزها لا يكون من ذاتها، بل من الطريقة التي ينتجها بها الخطاب. ولعل الخطاب حقاً لا ينتجها، بل هو- بالأحرى- يستهلكها ناقلاً ومستعيراً لها من أصل جاهز. ويبدو ذلك واضحاً عند من راح يقطع بأنه «لا يستطيع أن يتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور»[1]، وعند من راح يجابهه، في المقابل، بأنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». فإن الواحد منهما لا يعرف لواقعه- فيما يظهر- نهضة أو صلاحاً إلا عبر الاستعارة الكاملة لنموذج جاهز سبق وأظهر فاعلية في لحظة ما.

ولعله يصعب التعويل، هنا، على ما يقرره البعض من السعي إلى إعادة تشكيل هذه النماذج لتتلاءم مع معطيات واقعه، أو أن هذه النماذج هي ما يحتاج إليها واقعه فعلاً. إذ الحق أن نظام الخطاب في إنتاجها يبقى ثابتاً لا يطاله أي تغيير، وفقط ينكشف ما يسمى بإعادة تشكيل النماذج عن مجرد السعي إلى تبرير عملية الاستعارة، وليس الانفلات منها[2]. وإذن فإنها آلية النقل والاستعارة هي ما يهيمن على عقل الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه أبداً.

والحق أن هذه الإبستيمولوجيا- بنظامها القائم على النقل والاستعارة لأصل جاهز- هي ما يؤسس لغياب التاريخ على نحو شامل عن فضاء الخطاب العربي المعاصر. ولعل الأمر يقتضي، هنا، إشارة إلى التلازم اللافت بين نظام معرفي

---

(1) سلامة موسى: **ما هي النهضة؟**، سبق ذكره، ص 90.

(2) وهكذا فإنه «بالرغم من محاولات عدة لتكييف الإيديولوجيات الغربية طبقاً للظروف المحلية لعمل ماركسية عربية أو ليبرالية مصرية أو قومية عربية، إلا أنها ظلت في الأساس النظري غربية مع تغيير طفيف في أساليب الممارسة، وبعض التبريرات الدعائية اعتماداً على الموروث القديم اكتشافاً لجذور الماركسية أو الليبرالية أو القومية». انظر حسن حنفي: **دعوة للحوار**، سبق ذكره، ص 112-113.

وأنطولوجي معين، وبين تصورٍ بعينه للتاريخ. إذ التاريخ (حضوراً أو غياباً) لا ينفصل عن نظامٍ بعينه للمعرفة والوجود، بل إنه يجد ما يؤسسه فيهما. ولعل ذلك يكشف عن استحالة التفكير في التاريخ بمعزلٍ عن التفكير فيما يؤسسه خارجه؛ أعني في الأنطولوجيا والإبستومولوجيا معاً. ورغم أن ذلك يكشف عن كون الشروط المنتجة لحضور التاريخ أو غيابه تقع خارج حقله الخاص[1]، فإنه يكشف أيضاً- وهو الأهم- عن وحدته الجوهرية مع أنظمة المعرفة والأنطولوجيا، وخصوصاً أن هذه الأنظمة تجد، بدورها، ما يؤسسها في التاريخ، لا خارجه. وإذن فالتاريخ ليس مجرد هامش زائد أو تافه على حدود التفكير الفلسفي، بل نشاطاً ينكشف كغيره- وبدلالة الحضور أو الغياب- عن نظام البنية المهيمنة والمنتجة لمجمل النشاط المعرفي في عصر ما. وعلى هذا فإن دلالة غياب التاريخ عند الإغريق مثلاً، لا تختلف في انكشافها عن نظام البنية المهيمنة، عن دلالة حضوره في العصور الحديثة.

فإذ يكاد مفكرو الإغريق يتفقون على «نسبة المثالية إلى الثبات، واعتباره أسمى قيمة من التغير»[2]، وذلك باعتبار أن «كل ما يتكرر ويبقى ثابتاً هو هو في ذاتيته خلال كل التغيرات الأخرى تكون له مكانة الخلود والمشاركة في الإلوهية»[3]، فإن ذلك قد آل إلى هيمنة أنطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق والكلي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي ليست إلا صوراً زائفة له. وضمن هذا السياق فإن الجوهر بات وحده الموضوع الأصيل للمعرفة الحقَّة، وأما الجزئي المتغير فقد تم إقصاؤه من نطاق هذه المعرفة. إذ الحق أنه ليس ثمة- عند الإغريق- «معرفة أو علم إلا بما هو كلي، ولا يمكن إدراك إلا ما كان ثابتاً في ذاتيته على أدق ما يكون والذي يكرر نفسه سواء على شكل ماهية أو على شكل

---

(1) إن ذلك يكشف عن استحالة نزعة تاريخية متطرفة، ترى الانفصال مطلقاً بين التاريخ وغيره.

(2) ج. ب. بيروي: **فكرة التقدم**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة، 1982، ص 36.

(3) أولف جيجن: **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ترجمة عزت قرني، (مكتبة سعيد رأفت)، القاهرة، 1983، ص 191.

أحداث، وعلى العكس فإنه لا توجد معرفة بما يحدث مرة واحدة، ولا بالفردي الذي يمكن أن يكون حيناً هكذا، وحيناً آخر على شكل مختلف، (إن) ما كان هذا شأنه يبقى في دائرة إدراك الحسي»[1]. وقد ترتب على هذا الإقصاء للجزئي والمتغير من حقل المعرفة، نوعاً من الإقصاء الشامل للتاريخ من حقل المعرفة الحقَّة، لأنه لا تاريخ إلا بالجزئي المتغير. ومن هنا تضاؤل مكانته عند الإغريق التي بدت أدنى، لا من الفلسفة فقط، بل ومن الشعر الذي يظل- عند أرسطو- قولاً عن الكلي، فيما التاريخ هو مجرد قول عن الجزئي[2].

ولعل التضاد بين كل من أفلاطون (المكرس الأكبر للأنطولوجيا الإغريقية) وكانط (الرائد الأهم للإبستيمولوجيا الحديثة)، فيما يتعلق بعلاقة الإدراك بكل من العالم المعقول (عالم الثبات) والعالم المحسوس (عالم التغير)، ليكشف في العمق، عن مضمون تجاوز الفلسفة الحديثة للفلسفة الإغريقية[3].

---

(1) أولف جيجن: **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، سبق ذكره، ص 191-192.

(2) أرسطو: **في الشعر**، نقله بشر متى بن يونس عن السريانية، بتحقيق وترجمة حديثة لشكري محمد عياد، (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر)، القاهرة، 1967، ص 64. والحق أن هذا الانتقاص من قيمة الجزئي المتغير قد تبدى حتى في أعمال المؤرخين الإغريق القدامى الذين لم يعتبروا الأحداث التاريخية من حيث هي كذلك، بل من حيث تشير إلى جوهر أبدي مطلق خلفها. وهكذا «اعتقد ثيوسيديدس أن هذه الأحداث مردها في الأصل إلى ما تلقيه من ضوء على قيم جوهرية أبدية، ليست هذه الأحداث أكثر من عرض بالنسبة لها». انظر كولنجوود: **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل، (لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة، 1968، ص 95. لسنا- حسب هذا النص- إزاء أحداث حقَّة، بل علامات عارضة، الأمر الذي يؤكد أنه لا تاريخ هناك... إذ التاريخ أحداث لا علامات، ففي حين يستمد الحدث دلالته من ترابطه مع غيره من الأحداث، مما يصنع تاريخاً؛ فإن العلامة، إذ تكتفي بأن تحيل إلى ما ورائها فقط، لا تكون في حاجة إلى الترابط مع غيرها؛ وأعني أنها تنتج دلالتها على ما تدل عليه منفردة، الأمر الذي يكشف عن استحالة التاريخ.. ومن جهة أخرى فإن الدلالة التاريخية للحدث تأتي من كونه فعلاً خلاقاً، بينما العلامة ليست أكثر من طيف عابر لأصل يبقى هو نفسه، متعالياً على التاريخ.

(3) لقد بدا لرينان «أن أعظم تقدم قام به الفكر الحديث هو في إحلاله فكرة الصيرورة محل فكرة الوجود، وفكرة النسبي محل فكرة المطلق، والحركة محل السكون». نقلاً عن عبد الرحمن بدوي: **إشبنجلر**، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة، 1941، ص 1.

«فعلى حين أن أفلاطون كان يقول إننا ندرك العالم المعقول، أو عالم الأشياء في ذاتها (عالم الثبات)، نجد أن كانط يقرر- على العكس من ذلك- أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس أو عالم الظواهر (المتغيرة)»[1]، فيما يبقى عالم الشيء في ذاته عصياً على أي إدراك، بل وعصياً- بالتالي- على الوجود، إذ الوجود قد بات قرين الإدراك، حتى أن وجود الشيء أصبح في كونه مدركاً[2]. ومن هنا- لا شك- سعى خلفاء كانط إلى استبعاد «الشيء في ذاته»، الذي حسبوه مجرد زائدة لا تجلب لمذهبه غير المرض. بل إن أحدهم- وأعني فشته- قد رأى «أن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس استبعاد الشيء في ذاته؛ أو الجوهر القائم بنفسه، الذي كان محور التفكير منذ القدم حتى كانط»[3]. وهكذا يبلغ التأكيد على كون الظاهرة هي محور الارتكاز في الفكر الحديث، حد استبعاد أي شئ وراءها. وإذن فقد أسس الفكر الحديث نظاماً للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من تغير وجزئية[4]. إذ الظاهرة، رغم جزئيتها وتغيرها، لم تعد مجرد طيف عابر لجوهر، من طبيعة مختلفة، يقوم وراءها، بل أصبحت هي والجوهر شيئاً واحداً، أو أنها أصبحت جزءاً منه على الأقل[5]. ومن هنا فإنها قد

---

(1) زكريا إبراهيم: **كانط، أو المشكلة النقدية**، (مكتبة مصر)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1972، ص 9.

(2) وإذ الإدراك، هنا، فعل ذو طابع جدلي، تحدد فيه الذات الموضوع وتتحدد به في آن معاً، فإنه لا مجال للظن بأن ثمة الإهدار للموضوع من جديد، لكنه لحساب الذات هذه المرة، وليس لحساب الجوهر كالحال عند الإغريق.

(3) عبد الرحمن بدوي: **شوبنهور**، (دار النهضة العربية) القاهرة، 1965، ص 59.

(4) وحتى عند هيجل فإن حضور الجوهر المطلق لا ينتقص أبداً من قيمة الظاهرة وجوهريتها. إذ الحق أنه على الرغم من التمايز بين المضمون (الجوهر) والصورة أو الشكل (الظاهرة) فإن كلاً منهما في جوهره هو الآخر. «إذ الشكل ليس مفروضاً على المضمون من الخارج بحيث نقول إن الشكل والمضمون مختلفان أتم الاختلاف. بل على العكس، فإن هذا الشكل المعين ضروري وجوهري لهذا المضمون المعين، وبما أن الشكل ضروري وجوهري للمضمون، فإنه هو نفسه جزء من هذا المضمون، وهكذا يتحد المضمون والشكل ويندمج الواحد منهما في الآخر». انظر: ولترستيس: **فلسفة هيجل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، 1980، ص 280.

(5) والحق أن ذلك لا يعني غياباً لأي كلية وثبات، فقط يكشف عن ضرب من الحضور =

أصبحت الموضوع الأصيل لأي معرفة حقَّة، وعندئذ فقط بات انبثاق التاريخ ممكناً، لأنه لا يجد ما يؤسسه إلا في هذا الإقرار بضرورة وجوهرية- وليس صورية- الجزئي والمتغير. وهكذا يتبدى التلازم لافتاً بين حضور التاريخ أو غيابه من جهة، وبين هيمنة أنظمة بعينها للمعرفة والوجود.

وبدوره ينكشف الخطاب العربي المعاصر(1)، على نحو ظاهر، عن هذا التلازم نفسه. إذ التاريخ- كما تصوره الخطاب- لا ينفصل، بل يبدو بالأحرى مشروطاً بنظام الخطاب في إنتاج معرفته بواقعه على نحو خاص، وبدوره فإن هذا النظام المعرفي نفسه يستحيل إلّا في ظل غياب مطلق لأي تاريخ؛ الأمر الذي يكشف عن واقعة نموذجية يؤسس فيها النظام المعرفي للنظام التاريخي ويتأسس به في آنٍ معاً. وإذن فإن التحليل الدقيق لعناصر النظام المعرفي للخطاب، والدلالات المرتبطة بها، ليعد نقطة البدء الجوهرية للوعي بكل ما يؤسس للاتاريخيته.

ولعل أول وأهم ما يتكشف عنه هذا النظام المعرفي أنه ينبني على الاستعارة والنقل لأصلٍ جاهز- سبق وأظهر فاعلية في لحظة ما- قصد استنساخه في واقعه. ومن هنا فإنه قد آل- وكان ذلك لازماً- إلى إنتاج خطاب أصولي في جوهره. والحق أن الخطاب العربي المعاصر هو بالفعل، خطاب أصولي؛ لكنها الأصولية لا بمعناها السياسي الأفقر، بل الأصولية بمعناها المعرفي الاشمل، الذي يُراد به كل تفكير ينطلق من أصل جاهز- بصرف النظر عن مصدره- قصد فرضه على

= المختلف لم تعد فيه الجزئية والتغير متمايزين عن الجوهر، بما يفترض فيه من كلية وثبات، ومفروضان عليه من الخارج، بل أصبحا كلاهما انبثاقاً من باطنه، الأمر الذي يكشف عن طابعها الجوهري لأن الجوهر لا يخرج من ذاته إلا جوهراً مثله. ولذلك فإن التغير ليس شيئاً إلا الجوهر الثابت في صيرورته والجزئي هو الكلي في تعينه.

(1) والحق أن المجال الخاص لعلم الكلام يتكشف عن التلازم نفسه بين تصور ما للتاريخ، وبين نظامي المعرفة والوجود السائدين. فالعالم عند الأشاعرة، مثلا، لا يوجد إلا لكي ينهار، ثم يتجدد وجوده ثانية عبر الخلق المستمر من الله. وإذن فإنها أنطولوجيا الانقسام بين لحظة الخلق ولحظة الانهيار التي آلت إلى تصور للتاريخ منقسم، بدوره، بين لحظة اكتمال تتلوها لحظات انهيار. وأما عند الشيعة فإن كون الإمام هو القطب المؤسس لكل تفكير شيعي كان لا بد أن يؤول إلى ضرب من التلاحم المطلق بين أنظمة التاريخ والمعرفة والوجود. وليس هنا مجال الإفاضة.

الواقع قهراً. إذ الأصولية لا تكون كذلك بمضمونها، بل بأداة إنتاجها؛ أعني أن الخطاب يكون أصولياً ابتداءً من طريقة تعامله مع الأصل كسلطة يلزم الخضوع لها، وليس بما هو نقطة بدءٍ في عملية معرفية يكون هو أحد عناصرها، وذلك بصرف النظر عن مضمون هذا الأصل ومصدره (ماركس أو ابن تيمية).

والحق أن هذا النظام الاستعاري، الذي انبنى حوله الخطاب بأسره، ينطوي- بدلالة الآلية المنتجة له، وكذا بتحليل عناصر بنائه- على إهدار كامل للتاريخ. فآلية تكرار الأصل- وهي جوهر النظام الاستعاري- تنطوي على «نظرة دائرية إلى التاريخ»[1]، وهي نظرة تتناقض مع جوهر أي تاريخ حق، لا بد فيه من طابع غائي خلاق ومنفتح. إذ ليس ثمة، فيها، إلا مجرد نماذج جاهزة ومحددة سلفاً، تتكرر في دوائر رتيبة لا تضيف الواحدة منها للأخرى أي إضافة، حيث القيمة، هنا، تُستفاد من مجرد تكرار اللاحق للسابق، لا الإضافة إليه؛ بل لعل الإضافة تهبط به على سلم القيمة. إذ الإضافة، تبعاً لهذه النظرة تعد انحرافاً عن الأصل، لا إبداعاً مُضافاً إليه. وهكذا فإنه لا مجال هنا إلا للإبقاء على الأصل المتكرر دورياً، نقياً وثابتاً؛ الأمر الذي يعني أنه لا مجال للتاريخ، بل لما يتعداه؛ أعني للخالد الثابت[2]. ومن جهة أخرى فإن تقييد التاريخ بأصل معطى سابق، يفقده طابعه

(1) جابر عصفور: **محنة التنوير**، سبق ذكره، ص 21. والحق أن الأساس الخفي لإخفاق التنوير يكمن في هذه النظرة. إذ «أصبح الإبداع- تبعاً لها- نوعاً من رد العجز على الصدر، والعودة الأزلية إلى ما سبق قوله وذلك بالمعنى الذي يصادر روح المغامرة والانطلاق، ويعقل الرغبة في الانقطاع، ويطفئ توهج الرغبة في المغايرة الحدِّية. وتضمن فعل التنوير نفسه ما يناقض إبداعه، فالعقل الذي لا يضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم، أو أجبر على التسليم، بقواعد تصادر جذرية هذا الفعل قبل وقوعه. والعقل الذي يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه في الماضي. وبدل أن يدخل العقل في علاقة وعي ضدي، حدي، بما هو مغاير لطبيعته، اضطر (من داخله وخارجه) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائضه، فوضع أول عائق في انطلاق حركته، وأول سبب في انتكاسته». انظر: المصدر السابق، ص 22-23.

(2) دائماً يرتبط التعلق بالثبات بالنزوع إلى الأبدية والخلود؛ هكذا الحال منذ الإغريق الذين ارتفعوا بالثابت المتكرر إلى مقام الألوهية والخلود. انظر : أولف جيجن: **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، سبق ذكره، ص 191.

المنفتح الخلاق، ويجعل وقائعه مجرد أصداء لا أحداث؛ الأمر الذي يفقده جوهريته، بل وإنسانيته؛ حيث البشر، تبعاً لذلك- ليسوا أكثر من أطياف للتاريخ، لا صانعين له، وذلك من حيث يبدو التاريخ، هكذا، جوهراً متعالياً يفرض نفسه على البشر من الخارج؛ فيكون في العمق، لاتاريخاً.

وعلى فرض أن ثمة تاريخاً مع ذلك، فإن العملية التاريخية، إذ تتغيا استعادة أصل جاهز معطى سلفاً، تتكشف- على عكس ما يبدو- عن ميكانيكيتها ولا غائيتها. فالميكانيكية هي ضربٌ من العلاقة التي تقوم بين الموضوعات من الخارج فحسب، ومن دون أن يكون بينها أي ارتباط باطني، وليس من شك في أن آلية تكرار الأصل- التي انبنى حولها الخطاب- لا تعني أكثر من السعي إلى فرض نموذج جاهز على الواقع من خارجه؛ الأمر الذي يعني أنهما متمايزان غريبان، وأنه لا مجال لأي ارتباط باطني بينهما. إذ الأصل لا يكون حاضراً هنا، إلا ترديداً وتكراراً فقط (سواء كان من التراث أو الحداثة)، ومن هنا خارجيته وعجزه عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه. ومن هنا إن العملية التاريخية هي- في جوهرها- ميكانيكية ولا غائية.

إذ الحق أنه يستحيل أن يكون الأصل المحدد سلفاً غاية، لأن مركزه هو الماضي، والغاية، في جوهرها، هي توجُّهٌ نحو المستقبل. . إنها توجُّهٌ نحو ما لم يكنه الشيء بعد. ولعل كون الأصل يقع في الماضي يعني تحققه، مما ينفي كونه غاية. ذلك أن ما هو غائي يناقض ما هو متحقق؛ حيث الغاية تعني ذلك الذي لا يكتمل تحققه أبداً. ومن هنا كان اكتمال الكائن، الذي يعني تحقيقه لغايته، يرادف عند أرسطو موته، لأن جوهر الغائية يكمن في كونها تجاوزاً مستمراً من الكائن لنفسه؛ أعني انفتاحه وتعاليه المستمر على ذاته، وهكذا فإن تاريخاً يكرر أصلاً جاهزاً متحققاً، هو- لا شك- تاريخ بلا غاية، لأنه تاريخ بلا تجاوز. وهنا يتكامل ثبات الأصل وارتباطه الميكانيكي الآلي- وليس الغائي[1]- بالواقع

---

(1) فعلى عكس الآلية الميكانيكية، تنطوي الغائية على ضرب من الارتباط الباطني بين موضوعاتها؛ الأمر الذي يسمح للأصل هنا، لا بأن يؤثر في واقعه فقط، بل وأن يتأثر به أيضاً.

خارجه، في تكريس لاتاريخية الخطاب، وعلى نحو لا انفكاك منه إلا بضرب من الارتباط الباطني بين الأصل والواقع، يتجاوز فيه الأصل ثباته إلى ما يجعله قادراً على إغناء واقعه والاغتناء به في آن معاً.

لكن الدائرية تبقى من أهم ما يكرس لاتاريخية الخطاب. إذ الدائرية دنو من الأبدية والخلود، بقدر ما هي انفلات من التاريخ. فثمة النزوع، منذ القدم، إلى رؤية الأبدي في الدائري الذي لا تتناهى حركته أبداً، وذلك فيما لا تحيل الحركة المستقيمة المتناهية إلا إلى ما هو فانٍ ومتغير. ذلك «أنه لما كان نشاط الإله- حسب أرسطو- هو الحياة الأبدية، ولما كانت السموات إلهية، فإن حركتها لا بد وأن تكون أبدية، ومن ثم تكون السموات فلكاً دواراً أو كرة لفافة. . .، وتتكون الأرض مملكة التغير، من العناصر الأربعة، أما الأجرام السماوية، وهي الخالدة، فتتكون من عنصر خامس لا يشوبه التغير أو التوالد أو التحلل، وهو يتحرك، لا في خط مستقيم كما تتحرك عناصر الأرض، بل على شكل دائرة»[1]. ولعل أهم ما يُستفاد، هنا، هو ذلك الارتباط- الذي يصنعه الذهن- بين ما يتحرك دائرياً وبين ما هو أبدي خالد، وبين ما يتحرك مستقيماً أو طولياً وبين ما يتغير ويفنى، وهو ضرب من الارتباط الذي يبدو أنه لم يتزحزح للآن[2].

ومن هذا التقابل بين الطولي أو عالم التغير والصيرورة، وبين الدائري أو عالم التكرار والعودة، ينبثق التقابل بين التاريخ والأبدية[3]. فإذ ينشأ التاريخ عن

---

(1) بنيامين فارنتن: **العلم الإغريقي**، ترجمة أحمد شكري سالم، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة، 1958، ج 2، ص 92.

(2) إذ فقط، استدعي الوعي الحديث بمفهوم التقدم، تقديراً لكل ما يتغير ويتحرك طولياً، وذلك فيما كان انشغال الإغريق بالثابت المتكرر أبداً دافعاً إلى الإعلاء من قيمة ما يتحرك دائرياً.

(3) ومن هنا ينبثق التقابل بين التاريخ والطبيعة. «فإذ تضمن الطبيعة لأنواع الموجودات، بواسطة الدورة المتكررة للحياة، البقاء إلى الأبد.. حيث الحيوانات تحيا كأعضاء في النوع الذي تنتمي إليه، لا كأفراد. . .، فإن الفناء يصبح- آنئذ- الصفة المميزة لوجود الإنسان (الفرد)». انظر : حنة آرندت: بين **الماضي والمستقبل**، ترجمة عبد الرحمن بشناق، (دار نهضة مصر)، القاهرة، 1974، ص 45-46. وإذ ينبثق التاريخ كضرب من السعي الإنساني إلى مقاومة الفناء، فإن انبثاقه يرتبط- هكذا- بتمايز الإنسان عن الطبيعة من جهة، وبتنامي وعيه =

السعي إلى مجابهة التغير والصيرورة[1]، فإن الأبدية ليست- حسب نيتشة- إلا «دائرة الدوائر حيث يصبح الابتداء انتهاء»[2]؛ أعني حيث لا تغير هناك، ولا تاريخ بالتالي. إذ التاريخ «لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً، أو بالأحرى تنتج تاريخاً»[3]. وإذن فإنه لا مجال ضمن هذه الدائرية، للتراكم؛ وهو أساس التاريخ وأصله، وذلك من حيث يحيل، أي التراكم، إلى ضرب من التواصل الكمي للأحداث سرعان ما يفضي إلى انقطاع كيفي يمكن معه التمييز بين مرحلة وأخرى. إن ذلك هو جوهر التاريخ الذي يتأسس- والحال كذلك- لا على الاتصال بمفرده، بل على الاتصال إذ يستحيل إلى ضده؛ أعني الانفصال. إذ الاتصال الممتد دونما أي تقطع أو انفصال- وهو جوهر الدائرية- لا ينتج تاريخاً، بل ديمومة، وهي أيضا أحد أشكال الأبدية[4].

= بالفردية والتناهي من جهة أخرى، حيث آل التصاقه بالطبيعة وتلاشي فرديته إلى أن ينتج أسطورة، لا تاريخاً.

(1) ذلك أنه «لو أفلح الإنسان الفاني في أن يهب منجزاته وأعماله وكلماته شيئاً من صفة البقاء، وأن يوقف تعرضها للزوال، لدخلت هذه الأشياء دنيا الخلود وأقامت فيها قريرة العين، ولو إلى درجة محدودة، ولوجد الإنسان الفاني مكاناً له في الكون، حيث كل شيء خالد إلا الإنسان، وقدرة الإنسان على تحقيق ذلك تكمن في التذكر (الذي هو أداة التاريخ ومادته)». انظر : حنة آرندت: بين **الماضي والمستقبل**، سبق ذكره، ص 47.

(2) حين راح نيتشه يردد على لسان (زارا): «كيف لا أتوق إلى الأبدية واضطرم شوقاً إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء ابتداءً؟ إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أماً لأبنائي إلا المرأة التي أحبها، لأنني أحبك أيتها الأبدية.. إنني أحبك أيتها الأبدية»، فإنه كان يكشف عن كون فلاسفة العود الأبدي- وعلى رأسهم أفلاطون قبله- هم الأكثر تعلقاً بالأبدية. انظر : نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، (منشورات المكتبة الأهلية)، بيروت، 1938، ص 264.

(3) حسن حنفي: **دراسات إسلامية**، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 421.

(4) ومن هنا فإن مفهوم الاتصال ينتمي حقاً إلى حقل الميتافيزيقا، لا حقل التاريخ، حتى لقد بدا نقضه- تبعاً لذلك- هو مدخل (فوكو) الأهم إلى تجاوز الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول الذات، وذلك من حيث «أن التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، =

وهكذا يتكشف الخطاب، وبدلالة الآلية المنتجة له معرفياً، عن الإهدار الشامل للتاريخ من حيث هو عملية خلاقة تتفتح عن أشكال للحياة أكثر ثراءً وتدفقاً. إذ التاريخ يستحيل- تبعاً لهذه الآلية- إلى مجرد دوائر ليس فيها إلا التكرار لأشكال فقيرة من الماضي، استنفدت كل إمكانات وجودها، ولذا فإنها تكون عاجزة عن النفاذ إلى الواقع الراهن والتأثير فيه. والحق أن هذا العجز لا يكون من هذه الأشكال أو الأصول بما هي كذلك؛ أعني بما هي أصول، بل من كيفية حضورها في الخطاب تقليداً وإتباعاً، لا تجاوزاً وإبداعاً. ولعل ذلك يكشف عن أن اللاتاريخية في الخطاب لا ينتجها مفهوم الأصل بذاته، بقدر ما تنتجها العلاقة معه تكراراً لا حواراً، واستنساخاً لا استدماجاً.

ومن هنا فإن تأسيس تاريخية الخطاب لا يتحقق أبداً بتنكره لأي أصول، بل يتحقق بتشكيله للعلاقة معها على نحو آخر؛ وأعني أن بناء التاريخية لا يمكن أن يكون بالسعي إلى البدء من نقطة مطلقة لا تسبقها أي معطيات أو أصول[1]. فإن ذلك، إضافة إلى تنكره هو ذاته للتاريخ، مما يستحيل على أي تفكير بشري، بل- ومن حسن الحظ- أن الله نفسه، وعبر نصوصه الموحاة، يكشف عن استحالة هذا الضرب من التفكير الذي يتشكل بمعزلٍ عن أي معطى سابق[2]، وذلك من حيث

= فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها». انظر: ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص 13.

(1) وهكذا فإن سعياً إلى تأسيس خطاب مغاير للخطاب العربي الراهن، لا يمكن أن يتخذ نقطة بدئه من بداية مطلقة لا تسبقها أي أصول؛ وأعني من نقطة بدء خارج تراث الأنا (السلف) أو تراث الآخر (الغرب)، إذ الحق أن لا بداية أبداً خارجهما، وفقط يقتضي الأمر تحويلهما إلى وجود من أجل الذات، بدلاً من أن تكون هي الموجود لأجلهما. ولعل ذلك يكشف عن أن مأزق الخطاب الراهن لا يأتيه من السلف أو حتى من الغرب، بل من تأسيسه لعلاقته بهما تكراراً واجتراراً فقط.

(2) ومن هنا، تحديداً، يمكن الحديث عن تاريخية الوحي؛ ولكن لا بمعنى الرد التاريخي له إلى لحظة بعينها لا تتخطاها فاعليته، بل بمعنى تواصله مع الواقع الحاضر لحظة التنزيل، وانفصاله عنه بما يتجاوزه ويتخطاه في آن معاً؛ وهو ما يسمح له بالإنتاج الدائم للدلالة المتجددة. إذ الحق أن نصوص الوحي لا تتشكل البتة في فراغ، ولذلك فإنها ليست خطابات =

أن نصوص الوحي لم تتجاهل أبداً كل المعطيات والأصول السابقة عليها (سواء كانت ثقافة سائدة أو حتى وقائع)، بل راحت تحاورها وتستوعبها وتتجاوزها منتجة بالطبع، لخطاب مغاير عنها. ولعل ذلك بالضبط هو ما يحتاج إليه الخطاب العربي الراهن؛ أعني أن يحاور ويستوعب ويتجاوز أصوله، ويستدمجها في بنيته الخاصة، وذلك بدلاً من تركها هكذا، كسلطة مطلقة تمارس عليه هيمنة شاملة لا يملك بإزائها إلا التكرار والاجترار[1].

والحق أن لاتاريخية الخطاب لا تُستفاد فقط من دلالة النظام المعرفي المنتج له، بل وكذا من العناصر التي ينبني منها هذا النظام نفسه. وإذ النظام- في جوهره- نظام استعارة ونقل؛ والاستعارة تحيل- حسب بنائها- إلى المُستعار والمُستعار له، ثم رابطة- هي أشبه بالعلة المنتجة لحكم الأصل بالفرع عند الأصوليين- تسوغ وصلهما، فإن الخطاب يتكشف، بالفعل، عن نماذج مستعارة (انطوت عليها تلك البناءات المعرفية التي راح الخطاب ينقلها عن الغرب حيناً وعن السلف حيناً أخر)، وعن واقع مستعارٍ له، ثم عن رابطة أو علة راح يسعى عبرها الخطاب إلى البحث في واقعه عما يبرر به استعارته لنموذج بعينه. واللافت أن هذه العناصر لا تفعل أبداً داخل الخطاب إلا عبر الإهدار الشامل لتاريخيتها.

حقاً تنطوي الرابطة (وهي همزة الوصل بين النموذج والمستعار والواقع المستعار له) على ما يوهم بتوافر حس تاريخي، وذلك من حيث تنطوي على النزوع إلى قراءة ما تبرر به كل استعارة لنموذج ما في تاريخ الواقع المستعار له ومنطق تطوره الخاص؛ وذلك على النحو الذي يبدو معه «أن الدعوة إلى الحرية (الليبرالية) ناتجة قبل كل شئ عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعر بها عدد

= في المطلق، بل خطابات مشروطة بالوضع الإنساني؛ رغم كونها تنطوي على ما يتجاوزه. وإذن فإن الفاعلية المستمرة للوحي في الزمان لا تكون أبداً نتاج مفارقته وتعاليه، بقدر ما هي نتاج تاريخيته الحقَّة، وأعني بها اتصاله بواقعه وانفصاله عنه في آن معاً.

(1) ولعل ذلك يكشف عن أن أولئك الذين يطمحون الآن إلى ما يتصورونه خطاباً بديلاً؛ وذلك عبر مجرد التكرار والاجترار للسلف، هم- في العمق- غرباء عن الروح الحقَّة للوحي بقدر ما هم أوفياء للخطاب الذي يتصورون أنفسهم بديلاً له، لأنهم لا يعرفون سوى التكرار لا الوعي.

من الناس»[1]، تماماً كما أن الدعوة إلى الماركسية ستكون بدورها ناتجة عن حاجة في نفس المجتمع أيضاً، شعر بها عدد من الناس، كان من بينهم المؤلف (العروي) نفسه هذه المرة. وبالمثل فإن الداعي إلى السلفية لن يرى في الواقع إلا الجاهلية يبرر بها دعوته[2]. وهكذا فإن الواقع ذاته ينطوي على ما يبرر الاستعارة من الليبرالية والماركسية والسلفية. والحق أن عجز هذه النماذج عن النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه، ليكشف عن أن روابطها مع الواقع (المستعار له) كانت وهمية واصطناعية، بأكثر مما كانت حقيقية أو تاريخية. إذ الروابط هنا، لا تنتج إلا من أن عدداً من الناس (على قول العروي) يصطنعون ظروفاً في واقعهم تبرر لهم استعارة نماذج معرفية غريبة عنه؛ وذلك رغم أن تحليلاً معرفياً دقيقاً لهذا الواقع قد يؤول إلى الكشف عن غياب الشروط الحقَّة لإنتاج مثل هذه النماذج. ولعل ذلك يكشف عن أن نقطة البدء في المعرفة الاستعارية، بأسرها، ليست الواقع أبداً،

---

(1) عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**، (دار التنوير للطباعة والنشر)، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 59.

(2) «فنحن اليوم- وحسب الداعي إلى السلفية- في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم وعاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم وشرائعهم وقوانينهم، وحتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وتفكيراً إسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية» انظر: سيد قطب: **معالم في الطريق**، (دار الشروق)، دون تاريخ أو مكان، ص 105. وهذه الجاهلية التي يبرر بها السلفي دعوته، تستحيل عند زميله الليبرالي إلى استبداد «مجلب للظلم الناشئ عنه خراب الممالك»، والذي لا مخرج منه إلا بما «رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون، المرادف للتنظيمات السياسية» انظر: خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت، الطبعة الثانية، 1985، ص 147 و 254. وتستحيل الجاهلية نفسها عند الماركسي إلى ضربٍ من الظلم والتفاوت الطبقي الصارخ الذي لا مخرج منه إلا بثورة وقودها البروليتاريا المسحوقة، وذلك مع أنه قد يلاحظ أنه لا وجود في واقعه للبروليتاريا أصلاً. ولعل تصور الواقع، هكذا، وبما يجعله منتجاً لكل هذه النماذج المستعارة، وذلك رغم عجزها عن الإنتاج في محيطه، ليكشف عن كون الواقع هنا، هو واقعٌ متوهم، أو على الأقل متلون بأكثر مما هو واقع حقيقي أو تاريخي.

بقدر ما هي النموذج المستعار الذي يفرض على البعض اصطناع واقع متوهم يبررون به استعارة ذلك النموذج لا غيره؛ الأمر الذي يعكس تزييفاً للواقع وتغييباً شاملاً لتاريخه.

وإذ الرابطة بين (المستعار والمستعار له) تتكشف، هكذا، عن طابع وهمي، لاتاريخي، فإن ذلك أيضاً هو ما يُستفاد، وعلى نحو أكثر جلاءً، من تحليل طبيعة المستعار والمستعار له؛ الأمر الذي يؤكد على كون عناصر الاستعارة جميعاً تتكشف عن نفس الطابع اللاتاريخي. إذ الاستعارة تفترض، حسب طبيعتها، اكتمال النموذج المستعار وتعاليه وأوليته، وذلك في مقابل نقص الواقع المستعار له وتخلفه ودونيته. ولعل هذا الاكتمال للنموذج المستعار يأتي من كونه قد تبلور واكتمل خارج الواقع (المستعار له)، وأصبح- لذلك- معطى جاهزاً للاستعارة والنقل إليه، وذلك بالرغم من أنه في علاقته بواقعه لا يفارق كونه مجرد تكوين (معرفي) يتخذ من هذا الواقع حقلاً يتبلور فيه؛ وأعني أنه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التحليل والفهم، يسع فيها النموذج واقعه ويتسع به في آن معاً.

وهكذا يبدو النموذج في علاقته بواقعه الخاص مجرد تكوين تاريخي، سرعان ما تهدده الاستعارة من حيث تتأسس على ضرورة تحويله إلى معطى جاهز مكتمل، إذ الاستعارة تفرض ضرورة التعامي عن هذا التبلور المعرفي للنموذج في علاقة وطيدة مع واقعه الخاص، بل وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لغرسه في واقع مغاير، فتحيله بذلك من تكوين (تاريخي) إلى معطى (مطلق)، قابل للاستنساخ في كل زمان ومكان؛ وأعني- بعبارة أخرى- أنه يتحول من كونه معرفة تكوينية (تتكون من التاريخ وفيه) إلى ضرب من المعرفة المتعالية التي تحوز كل سمات الإطلاق والقداسة واللاتاريخ.

وفي المقابل، فإن تخلف الواقع (المستعار له) ودونيته لا يدع له أبداً إلا مجرد الانصياع- ولو قسراً- لهذه النماذج المستعارة المفروضة عليه من خارجه، ولذلك فإن الواقع لا يكون، هنا، هو نقطة البدء في بناء النموذج المعرفي؛ أعني لن يكون حقلاً يتبلور فيه النموذج. . . ينطلق منه ويعود إليه في مراوحة مستمرة ينفتح فيها

الواحد منهما على الآخر مؤثراً فيه ومتأثراً به في آن معاً. بل الواقع يصبح- وبسبب ما ينطوي عليه من تخلف وانحطاط- مجرد موضوع خامل لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج، يحوز بطبيعته سمات الكمال؛ حتى وإن اقتضى الأمر إهدار مقتضيات تطوره وتاريخه الخاص[1]. وهكذا تفرض الاستعارة ضرورة التعامي عن مقتضيات التطور الخاص للواقع المستعار له، بل وتسعى إلى انتزاعه من تاريخه الخاص توطئة لإلحاقه بتاريخ مغاير، فتحيله، بذلك من واقع إلى عماءٍ يمكن أن يتشكل حسب أي نموذج، ومن دون أن تكون له أي ماهية أو تاريخ.

وهكذا تنبني الاستعارة- وهي الآلية المنتجة للمعرفة داخل الخطاب العربي المعاصر- على تنكرٍ مزدوج للتاريخ؛ فثمة- من جهة- تنكُّر الخطاب لتاريخ واقعه، وثمة- من جهة أخرى- تنكره لتاريخ الواقع الذي أنتج النماذج المتعالية التي يستعيرها. إذ الاستعارة، كما لاح، لا تجد ما يؤسسها إلا في هذا الإلغاء المزدوج للتاريخ؛ وذلك من حيث أنها تفترض توحداً يقوم به الخطاب بين واقعه الخاص ونماذجه المستعارة، يمكن أن يحل فيه أحدهما محل الآخر. ولكن الخطاب لا يملك أبداً أن يوحد واقعه معها إلا بأن يتنكر لتاريخه الخاص (أعني تاريخ واقعه)، وكذلك فإنه لا يملك أن يوحدها مع واقعه إلا بأن يتنكر للتاريخ الذي أنتجها. ولكن المفارقة، هنا، تتأتى من أن تنكره لتاريخ واقعه يكون عنواناً على نقصه ودونيته، في حين يكون تنكره لتاريخ نماذجه عنواناً لكمالها وتساميها. وهكذا يبدو وكأن الواقع يتخبط فيما دون التاريخ شقياً وناقصاً، وأما النماذج فإنها فوقه (فوق التاريخ) كاملة ومتعالية. ولقد كان حتماً أن تستحيل النماذج -بكمالها وتعاليها- إلى سلطة مطلقة خارج أي تحديد زماني ومكاني، وليس للواقع بإزائها- وبسبب ما ينطوي عليه من نقص ودونية- إلا الخضوع والتبعية.

---

(1) وهكذا يتم «فهم الأنا أو الذات بالإحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير، وكأن الأنا أو الذات ليس لها إطارها النظري الخاص، ولا يمكن فهمها بتكويناتها الداخلية، وبالإحالة إلى الإطار النظري الخاص بها من داخل حضارتها التي تكونت فيها». انظر : حسن حنفي: **مقدمة في علم الاستغراب**، سبق ذكره، ص 44. . . وفقط يود المرء لو أن دلالة مفهوم الآخر تتسع عند حنفي لتنطوي على السلف، وبحيث لا تنصرف إلى الغرب وحده.

واللافت أن الخطاب، بإلغائه تاريخ واقعه وتاريخ نماذجه، قد أخرج نفسه أيضاً من التاريخ. إذ الخطاب، بتشكيله لعناصر بنائه في فضاء لاتاريخي، قد تشكل- بدوره- ضمن نفس الفضاء؛ وأعني أنه صار معلقاً في فضاء الزمان، لا هو يحيا تاريخ واقعه من جهة، ولا هو قادر على أن يحيا تاريخ الآخر (الذي استعار منه نماذجه) من جهة أخرى، إذ التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر في لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور ليس بمقدور الخطاب إدعاء امتلاكه. إنه عبثاً يوحد نفسه مع تاريخ الآخر انطلاقا من مجرد التزامن معه في لحظة واحدة، دون أن يدرك أن التزامن لا يصنع تاريخاً، بل تلفيقاً، ولذلك فإنه لم يكن غريباً منه أن يسلك مع الحداثة، مثلاً، بعقلية البدوي الذي يرى فيها متاعاً يمكن نقله من سياق إلى آخر، بالضبط كما ينقل خيمته في الصحراء من شعاب إلى أخرى، وأن يمارس السياسة- والحرب الأخيرة في الخليج خير شاهد- بسلوك القبيلة الذي لم تفلح ألف عام أو يزيد من الأمة الواحدة المدَّعاة في اجتثاثه من لاوعيه السياسي. ومن هنا فإنه يحيا الحداثة ولوازمها كتاريخ زائف يتبدى- كالقشرة الهشة- فوق تاريخ أصيل للتخلف هو تاريخه الحق الغائب، إنه إذن، يحيا الحداثة بثقافة التخلف وتاريخه؛ وأعني أنه لا يحياها (انتماءً) بل (ادعاءً)، لا يحياها (إنتاجاً وفاعلية) بل (استهلاكاً وتبعية). ومن هنا عجز الخطاب وإخفاقه أبداً؛ أعني من هذا الإهدار الشامل للتاريخ.

وهكذا يبدو- أخيراً- أن الاستهلاك الإيديولوجي للمفاهيم (من الحداثة والتراث)، والعجز عن إنتاجها معرفياً في حقل الخطاب، يرتبط- بنظامه في إنتاج المعرفة نقلاً واستعارة؛ تلك الاستعارة التي لا تجد ما يؤسسها إلا في الإهدار المزدوج لتاريخية واقع الخطاب وأبنيته المعرفية المستعارة في آن معاً. ومن هنا فإن اللاتاريخية هي ما يؤسس، في العمق، لكل ما ينطوي عليه الخطاب من تكرار وترديد واتباع، وعجز عن الحوار والإبداع. ولعل ذلك يعني أنه لا سبيل أبداً لتجاوز أزمة الخطاب الراهنة إلا عبر تفكيك هذه اللاتاريخية، والسعي إلى ردها إلى ما يؤسسها في وعي الخطاب أو حتى لاوعيه. وأعني- بعبارة أخرى- أن الوعي المعرفي بما يؤسس اللاتاريخية وآليات إنتاجها في خطابنا المعاصر، هو

الشرط اللازم لإنتاج مفاهيم النهضة إنتاجاً حقاً يتجاوز بها مجرد ترديد الراهن؛ هذا الترديد الذي يجعل الخطاب- مثلاً- يفكر في إنتاج الديمقراطية، بينما هو مسكون في العمق، بكل ما يكرس التسلط ويغذيه، ويسعى كذلك إلى التحرر والاستقلال، بينما هو- في العمق- خطاب تبعية. وهكذا تؤسس اللاتاريخية لكل ضروب الإخفاق الراهن للخطاب، وعلى رأسها- بالطبع- إخفاقه في المسألة الديمقراطية، ومسألة الاستقلال؛ لأنهما يعكسان إخفاقه على صعيد الداخل (حيث لا شيء سوى القمع والتضييق)، وعلى صعيد الخارج (حيث لا شيء سوى التبعية والتفريط).

فهو- من جهة- خطاب الاستبداد[1]، لأنه- وبسبب ما ينطوي عليه من نظام

---

(1) والحق أن مسألة الاستبداد تستحق، بالذات، المزيد من البيان؛ لا لأنها جوهر المأزق الراهن للخطاب، ولكن لأن الانشغال بها يكاد- تاريخياً- أن يكون الدافع إلى تبلور الخطاب بأسره؛ الأمر الذي يكشف عن مركزيتها على مدى تاريخ الخطاب. فعلى مدى القرنين بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب ما يتصورونه نظاماً عالمياً جديداً، لم يتوقف العرب أبداً عن السؤال: «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟». وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة الاتفاق بينهم على اعتبار «تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعَّرفوا عليها) راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجعٌ أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد». وهذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي». انظر: علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، سبق ذكره، ص 22. وإذ تحدد الجواب هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه- اللااستبداد- «الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون» هو- في المقابل- أصل النهضة، فإن شرط النهضة قد تحدد عند هؤلاء المفكرين بأنه تجاوز الاستبداد لا غير.

وهكذا آل سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: «كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟»، كاشفاً- بذلك- عن تبلور المشكل الأساسي لخطاب النهضة كمشكل سياسي، لا معرفي، واللافت أن الإجابة على «سؤال السياسة» قد تحددت بطريقة الإجابة على «سؤال النهضة»؛ وأعني أنه إذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه في الاستبداد بنقيضه (اللااستبداد) السائد في أوروبا، فإنه هنا قد راح يربط بين لااستبداد أوروبا وبين «ما لها من تنظيمات السياسة المؤسسة على =

لإنتاج المعرفة نقلاً واستعارة يتأسسان على التنكر للتاريخ- لا يعرف إلا السعي إلى فرض نماذجه المستعارة قهراً على واقع لا يقبلها طوعاً لِأنها غريبة عنه، وهو من جهة أخرى- ولذات السبب أيضاً- خطاب التبعية، لأن كمال هذه النماذج المستعارة، في مقابل نقص الواقع المستعار له، يجعلها تتنزل عليه- كالقدر الذي لا راد له- بضروب من الأمر والنهي، وهي في هذا التنزل على الواقع من خارجه

= العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها». انظر: خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة خير الممالك**، سبق ذكره، ص 242. وعندئذ أدرك الخطاب غايته في مجرد استعارة ونقل هذه التنظيمات (وبما يجري تداوله في فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها)، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازياً لها في هياكله التراثية القديمة، ساعياً بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع، فراح- هكذا- يقرأ الديمقراطية بالشورى، ويناظر المجالس النيابية بجماعة أهل الحل والعقد، والدستور بمأثورات الخلفاء وتراث السياسة الشرعية. وهكذا دون أن يشغله الوعي بكل من السياق التاريخي والمعرفي (خصوصاً) الذي تبلورت هذه التنظيمات والمفاهيم واكتملت في إطاره، فراح- لذلك- يستعير مفاهيماً انتهت إلى الانفصال في مجالها الأصلي عن دلالتها الدينية، بواسطة مفاهيمه التي لم تزل لصيقة بدلالتها الدينية؛ وأعني أنه بات يفكر فيما هو سياسي بما هو ديني، ومن هنا شقاء وعيه الذي تجسَّد في عجز التنظيمات عن إنتاج الديمقراطية واجتثاث الاستبداد، ولهذا فإنه إذا كان العالم العربي قد شهد منذ أواخر القرن الماضي- وبسبب هذا الانشغال بالدستور والتنظيمات- تجارب حزبية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، فإنها- وبعد العجز عن إنجاز الاستقلال وضياع فلسطين، وتفاقم حدة الوضع الاجتماعي- سرعان ما انحسرت تماماً عند الخمسينيات، حيث شهد العالم العربي موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحاً، لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيراً هذه المرة. والمهم أنه قد بدا أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد.

ولقد كان ينبغي السؤال- آنئذ- عن علة إخفاق التنظيمات، والعجز- بالتالي- عن تخطي الاستبداد، الأمر الذي كان يقتضي حفراً فيما وراء السياسة؛ أعني في الثقافة بما هي حقل يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسي منها. فهنا كان يمكن للوعي أن يدرك أزمة الخطاب في ضرب من التفكير يتنكر للمجال التاريخي الذي تبلورت فيه التنظيمات وتحققت، وهو مجال سياسي يجد ما يؤسسه في الإنجاز المعرفي الحديث، ويتنكر من جهة أخرى لتاريخ واقعه الذي لم يزل يجد في المجال الديني أساساً لتصوراته، وموجهات لسلوكه، ولأن شيئاً من ذلك لم يحدث، فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطي العربي في مجرد بناء واستكمال مؤسسات المجتمع المدني؛ الأمر الذي يكشف عن مجرد الاستعادة لمفهوم التنظيمات.

لا تعرف أبداً فضيلة الإنصات إليه، ناهيك- بالطبع- أن تتعدل طبقاً لمقتضيات تطوره الخاص، ولذلك فإنها لا تقبل منه أبداً إلا محض التبعية والخضوع. وهكذا يبدو تسلط الخطاب وتبعيته مجرد حاشية على لاتاريخيته. ومن هنا ضرورة الوعي بها سعياً إلى تجاوزهما.

والحق أن تفكيك هذه اللاتاريخية، والوعي بما يؤسسها معرفياً، يقتضي أولاً، بأن اللاتاريخية هنا لا تعني غياباً لأي مفهوم عن التاريخ، وإنما تعني غياباً للتاريخ كعملية خلاقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر ملاءمة وتقدماً، وحضوراً- في المقابل- لتصورٍ للتاريخ يكرس هو ذاته اللاتاريخية. وهنا يلزم التنويه بأن ثمة تصوراً مضمراً للتاريخ- هو الغالب في علم أصول الدين[1]- بوصفه انهياراً وتدهوراً وتباعداً من لحظة الفضل والقيمة إلى لحظات من التردي تتلوها؛ وهو تدهور لا يمكن قهره إلا عبر القفز (ارتداداً عند السلف) إلى لحظة الفضل الأولى، أو (صعوداً إلى ما عند الأخرين) من لحظة أخرى تماثلها فضلاً وقيمة[2]. وإذن فإنه التاريخ ينهار من داخله، ولا سبيل أبداً إلى تجاوز انهياره إلا من خارجه. إذ الحق أنه يستحيل تجاوز الانهيار بفعل ينتمي إلى تاريخ هو ذاته منهار. ومن هنا فإن قهر التدهور والانهيار، ضمن هذا التصور للتاريخ، لا يمكن البتة أن يتحقق إلا عبر نموذج مستعار من خارج العملية التاريخية ذاتها. ولعل هذا التصور- من حيث هو نفي للفاعلية من التاريخ باستدعاء نموذج مطلق من خارجه- هو الجذر المؤسس، في العمق، لأزمة «اللاتاريخية» في الخطاب العربي المعاصر. إذ هنا يجد الخطاب ما يؤسس لقفزه الدائم على حاضره إلى (ماضي الذات) أو (حاضر الآخر).

وبالرغم من أن ذلك يقتضي ضرورة تفكيك هذه اللاتاريخية، وردها إلى ما

---

(1) رغم أن هذا التصور للتاريخ قد تبلور في إطار علم قد يُنظر إليه على أنه دلالة معاصرة، إلا أن الفاعلية الهائلة لهذا التصور- في وعينا المعاصر- لتكشف عن أن هذا العلم هو الأكثر فاعلية في صياغة وتوجيه تصوراتنا للعالم.

(2) إذا كان القفز (ارتداداً) هو ما ستجسده السلفية في الخطاب العربي المعاصر، فإن القفز (صعوداً) سيتجسد في كل الاتجاهات التي ترى في الغرب نموذجها.

يؤسسها معرفياً؛ أعني إلى تصور التاريخ الذي يؤسسها، فإن الكثيرين من ناقدي الخطاب، قد صاروا إلى القفز فوقها، وذلك في محاولة لاستنبات تاريخية بديلة في الوعي، ومن دون القيام بالخطوة النقدية الجوهرية المتمثلة في تفكيك هذه (اللاتاريخية) والوعي بحدودها من أجل زحزحتها أولاً[1]. لقد بدا، إذن، وكأن الأمر قد وقف بهؤلاء النقاد، عند حدود الوعي باللاتاريخية، ولا يتخطاه إلى الوعي بما يؤسسها؛ هذا الوعي الذي من دونه ستبقى اللاتاريخية تعيد إنتاج نفسها أبداً، وإن في صورٍ متباينة وأنماطٍ شتى. وإذا كان قد بدا أن ما يؤسس هذه اللاتاريخية يتخفى- خارج الخطاب ذاته- قاراً في باطن علم ينتمي إلى حقل

---

(1) بدا ذلك- مثلاً لا حصراً- عند العروي حين آثر مجابهة اللاتاريخية باستعارة التاريخانية الماركسية، وإلى حد ما عند حسن حنفي الذي يتجاوز الاستعارة من الغرب إلى تاريخية تجد سندها في التراث، ولكن دون القيام أولاً بزحزحة اللاتاريخية، عبر ردها إلى تصور التاريخ الذي يكرسها ويؤسسها معرفياً. انظر للعروي خاصة **العرب والفكر التاريخي**، (دار الحقيقة)، بيروت، 1973- حيث تبلورت استراتيجيته على نحو صريح، في قوله: «بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو الآتي: كيف يمكن للفكر (العربي) أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية» ص 47. واللافت أن هذا النزوع إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية- ويقصد بها العروي الماركسية التاريخانية خصوصاً- يتكشف عن ثابت معرفي جوهره القفز (صعوداً) واستدعاء النموذج من الخارج، وهو جوهر اللاتاريخية التي انتقد العروي بسببها خطاب النهضة بقسوة، فبدا وكأنه يتجاوز اللاتاريخية بتكريس المزيد منها.

وأما فيما يتعلق بحنفي، فإنه في كتابه **من العقيدة إلى الثورة**، (مكتبة مدبولي)، القاهرة، 1988، وخصوصاً في المجلد الرابع عن **التاريخ العام**، والمجلد الخامس عن **التاريخ المتعين** يتبنى إستراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالاتٍ أكثر توافقاً مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك للدلالة القديمة بردها- بناءً للتاريخية في الوعي- إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها، فبدا أيضاً أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث)، دون تأسيس لأي منهما في التاريخ، بل في الشعور المنتج للدلالة، هو الثابت الغالب على مشروع حنفي الذي يتكشف- تبعاً لذلك- عن حِس نبوئي لاتاريخي. وهذا هو مأزق مشروعه، رغم طموحه الكبير، والحق أن أعمال ومؤلفات نقاد النهضة- كحنفي والجابري والعروي وغيرهم- في حاجة إلى قراءة نقدية فاحصة.. فلربما بدا أن بنية خطاب النقد لم تفارق- معرفياً- بنية الخطاب الذي تمارس عليه النقد.

التراث القديم؛ أعني علم أصول الدين[1]، فإن ذلك يكشف عن واقعة نموذجية يتبدى فيها الارتباط صميمياً بين الخطاب العربي وتراثه القديم، وهو الضرب من الارتباط الذي قد يغيب عن وعي الخطاب المعاصر، ولكن من دون أن يعني هذا الغياب للوعي غياباً للفاعلية (أعني فاعلية التراث في الخطاب المعاصر). وفقط فإن هذه الفاعلية تبقى خارج أي سيطرة للوعي؛ أي أنها تكون فاعلية لاواعية، وستظل أبداً تنتج نفس مفعولها (وحتى مع تباين سياقه التاريخي)، ما لم يتم الوعي بها. ومن هنا وجوب السعي إلى الحفر فيما وراء وعي الخطاب، عن ذلك الذي يؤسس، في العمق، لشقاء وعيه وغربته، ويبقى هو ذاته خارج الوعي، وذلك سعياً إلى إبرائه؛ أعني إبراء الخطاب بالطبع.

---

(1) ومن حسن الحظ أن هذا العلم يضمر تصورات أخرى للتاريخ جرى تهميشها وتغييبها، وكان يمكن أن تؤول إلى عكس ما آل إليه التصور الذي ساد، ومن هنا ضرورة رصدها- لا بناءً للتاريخية فقط- ولكن زحزحةً للتصور الذي تحققت له السيادة، بتفجيره من داخله؛ أعني من التراث، لا من خارجه.

الفصل الثـاني

مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية

أولاً: وصف المســار

يتدرج مسار «التفضيل» في المصنفات الأشعرية، ابتداءً من ظهوره مختلطاً بالإمامة غير متميز عنها في المصنفات المتقدمة (للأشعري والباقلاني والجويني)، ثم يبدأ الموضوع في الاستقلال والتميز عن الإمامة، والتضخم والاتساع، حتى ليستحيل إلى نمط يستوعب معظم مظاهر النشاط الإنساني (البغدادي والإسفراييني وابن حزم)، ثم يعود الموضوع في المصنفات اللاحقة لا للانكماش فقط، بل وللتهميش أيضاً؛ حيث يتحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي في نهاية مباحثها (الغزالي والنسفي والرازي والآمدي والإيجي والبيضاوي). وفي المؤلفات المتأخرة؛ حيث تسقط الإمامة بالكلية كجزء من السعي إلى تغييب أي تفكير في السياسة، فإن التفضيل يتحول إلى هامش ولاحقة للنبوة التي باتت تشكل أحد قطبي علم العقائد الذي استحال بأسره إلى جملة عقائد في الله والرسول فقط. وإذن فإنه يمكن التمييز في مسار التفضيل- في المصنفات الأشعرية بالطبع- بين أربع مراحل للتطور.

والملاحظ أن التفضيل عند الأشعري نفسه يتدرج ابتداءً من عدم الظهور على الإطلاق في **اللمع**، حيث «الكلام في الإمامة» ينحصر في إثبات إمامة أبي بكر بالدلائل من الإجماع والقرآن، ومن دون أن يتطرق إلى مسألة أفضليته على غيره[1].

---

(1) الأشعري: **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، طبعة حمودة غرابة، بيروت، 1952، ص 81-83.

وفي **الإبانة** فإنه يظل منشغلاً بإمامة أبي بكر الصديق التي يلجأ إلى إقامة الدليل عليها من القرآن (ثلاثة أدلة)، لكنه لا يقف عند ذلك، بل ينطلق إلى تقرير أنه أفضل المسلمين بعد النبي[1]؛ وبما يعني أن أفضلية أبي بكر، هنا، تُستفاد من كونه موضوعاً لخطاب قرآني. «وإذا ثبتت إمامة الصديق (وأنه الأفضل بعد النبي) ثبتت إمامة الفاروق. لأن الصديق نصَّ عليه، وعقد له الإمامة واختاره لها. وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنه»[2]. وبنفس المنطق يثبت الأشعري الإمامة والفضل لعثمان ثم لعليّ من بعده.

وهكذا فإنه يرتب الخلفاء الأربعة في الإمامة والفضل، ويحصي مدة خلافتهم بثلاثين عاماً، ويتخذ من ذلك دليلاً على إمامتهم جميعاً، وذلك استناداً إلى الحديث: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلك بعد ذلك. ثم قال لي سُفينة: أمسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان. ثم قال: أمسك خلافة عليّ بن أبي طالب؛ قال فوجدتها ثلاثين سنة» فدلَّ ذلك على إمامة الأئمة الأربعة رضي الله عنهم[3]. وأخيراً فإنه ينهي بتفسير ما جرى من الاختلافات والمنازعة بين الصحابة، على أنه ضرب من الاجتهاد وكانوا كلهم على الحق فيه[4].

وبدوره فإن الأمر لا يختلف عند الباقلاني عنه عند الأشعري، وذلك من حيث لا يستقل مبحث التفضيل عنده ولا يتميز عن الإمامة، بل يتبلور في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بكل واحد من الخلفاء الأربعة باعتباره الأفضل من غيره وقت توليه؛ وذلك على نحو تفصيلي في **التمهيد**[5]، وعلى نحو موجز في

---

(1) «فقد دل القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضوان الله عليهما، وإذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب أنه أفضل المسلمين». الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، نشرة قصي الخطيب، (المطبعة السلفية)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1397، ص 77.

(2) الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 78.

(3) المصدر السابق، ص 78.

(4) المصدر السابق، ص 78.

(5) الباقلاني: **التمهيد**، نشرة محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1947، ص 180-239.

الإنصاف[1]. لكنه في **الإنصاف** يتوسع في معالجة بعض مسائل التفضيل الأخرى، فيفرد مسألة لإقامة «الدليل على إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب الذي بيَّناه». فيرى الدليل أيضاً في حديث نبوي، لكن لا في حديث «الخلافة في أُمتي ثلاثون سنة كما يفعل الأشعري»، بل في حديث خير القرون قرني، إذ الصحابة هم خير القرون، فلما قدموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبوهم على الترتيب المذكور علمنا أنهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحداً تشهياً منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره في وقت توليه[2]. وهكذا يظهر التفضيل- ولأول مرة- استناداً إلى حديث «خير القرون» ولكن في سياق إثبات الأفضلية للصحابة، وليس في سياق إثبات التدهور في الزمان كما سيظهر في المصنفات اللاحقة.

ويبدو أن الباقلاني قد عاصر حقبة تزايد فيها الطعن على الصحابة، فاضطر إلى أن يفرد للموضوع مسألتين من مسائل التفضيل، أوجب- في إحداهما- «الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت عنه، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إياكم وما شجر بين أصحابي»»[3]. وأكد- في الأخرى- على «أن الصحابة رضي الله عنهم إنما صدر منهم ما كان باجتهاد، فلهم الأجر، ولا يُفسّقون ولا يُبّدَّعون»[4]، ولعله كان في تلك المسألة الأخيرة متابعاً للأشعري على نحو خاص. وأخيراً فإن الباقلاني ينتقل في تناول مسألة التفضيل من الصحابة إلى غيرهم، فيقر بفضل أهل بيت رسول الله[5].

وامتداداً لنفس النهج في ربط التفضيل بالإمامة بحيث لا يتميز أو يستقل عنها، فإنه قد يرتبط بموضوع إمامة المفضول، حيث الغرض منه (أي التفضيل)

---

(1) الباقلاني: **الإنصاف**، نشرة الكوثري، (المكتبة الأزهرية للتراث)، القاهرة، 1369 هـ، ص 56-58.

(2) المصدر السابق، ص 58.

(3) الباقلاني: **الإنصاف**، ص 60.

(4) المصدر السابق، ص 59.

(5) المصدر السابق، ص 59.

ينبني على منع إمامة المفضول[1]، لأن الإمامة لا تثبت إلا للأفضل من أهل العصر، ومن هنا منع إمامة المفضول. وإذن فإنه الربط بين إثبات كل من الإمامة والفضل معاً كالحال في المصنفات السابقة. لكنه يظهر، هنا- ولأول مرة- الشك في موضوع التفضيل كله، حيث «لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذ العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة»[2]. وقد يتراجع الشك بعض الشيء حيث يبقى «الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعليّ... (وتأكيداً لهذا الظن يتم إسناده إلى رواية للإمام علي قال فيها): خير الناس بعد نبيهم أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما... (ويكون) هذا قوله (أي علي) ابديناه مُجانباً للتقليد، جارياً على الحق الواضح»[3]. ثم يتراجع الشك كلياً حيث «الخلفاء الراشدون لما ترتبوا في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ رضي الله عنهم أجمعين، إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحداً تشهياً منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره»[4].

وإذا كان التفضيل في مصنفات هذه المرحلة قد اختلط بالإمامة لا يتميز عنها، سعياً إلى إثبات الإمامة للخلفاء الأربعة على الترتيب باعتبار كل واحد منهم هو الأفضل وقت توليه، فإنه قد راح في مرحلة لاحقة، يتميز ويستقل بوضع خاص عن مباحث الإمامة. والملاحظ أن التفضيل قد راح، في مصنفات هذه المرحلة، يتضخم على نحو لافت، وكان ذلك نتاج تجاوزه مجرد الارتباط بالإمامة، إلى

---

(1) الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، تحقيق محمد يوسف موسى وآخر، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، 1950، ص 430.

(2) المصدر السابق، ص 431.

(3) المصدر السابق، ص 431.

(4) الجويني: **لمع الأدلة**، تحقيق فوقية حسين محمود، (المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1965، ص 115.

تنظيم وتوجيه العديد من ضروب النشاط والممارسة الإنسانية؛ حيث راح التفضيل يتطرق إلى مجالات شتى لم يكن يتطرق إليها قبلاً.

وهكذا يفرد البغدادي للتفضيل أصلاً كاملاً من كتابه **أصول الدين**، يأتي لاحقاً لأصل الإمامة مباشرة[1]. وإذا كان البغدادي لم يلتفت إلى بعض العلوم كالتفسير وعلوم المغازي والسير والتواريخ، فلم يُخضعها للتفضيل، فإن ثمة من سيتولى الأمر من بعده[2]. والملاحظ فيما يتعلق بهذا التضخم في التفضيل، والانتقال به إلى حقل العلم خاصة أنه قد ذاع في مصنفات القرن الخامس الهجري على نحو خاص. ولعل ذلك يرتبط بأن اكتمال دورة الإبداع في حقل العلم، في القرن الرابع الهجري، لم تترك أمام البعض إلا مجرد التنظيم والتوجيه لهذا النشاط الإبداعي، واستثماره في الصراع بين الفرق.

ورغم أن ابن حزم في نفس القرن (456هـ) ينهي حديثه عن الإمامة بحديث

---

(1) يقع في هذا الأصل خمس عشرة مسألة، هذه ترجمتها: مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة. مسألة في إبليس: هل كان من الملائكة أم من غيرهم؟ مسألة في تفضيل بعض الأنبياء على بعض، مسألة في تفضيل الأنبياء على الأولياء، مسألة في معرفة مراتب الصحابة، مسألة في بيان الأفضل من الصحابة، مسألة في مراتب التابعين وأتباعهم، مسألة في تفضيل مراتب النساء، مسألة في بيان أفضلهم في الرتبة، مسألة في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام، مسألة في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنّة، مسألة في ترتيب الأئمة في علم الحديث، مسألة في معرفة أئمة التصوف والزهد، مسألة في ترتيب أئمة اللغة والنحو، مسألة في تحقيق السنة في أهل الجهاد والثغور. البغدادي: **أصول الدين**، (مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية)، استانبول، مطبعة الدولة، 1928، ص 295-317.

(2) «لم يكن في جميع من نُسب إليه شيء من أصول تفسير القرآن من وقت الصحابة إلى يومنا هذا من تلوث بشيء من مذهب القدرية، والروافض، والخوارج، مثل الخلفاء الراشدين الذين تكلموا في التفسير، ومثل عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، ومثل المشاهير من التابعين، وأتباع التابعين الذين تكلموا في التفسير كسعيد بن جبير، وقتادة، وعطاء، وعكرمة، ومكحول، وعطية ومن كان بعدهم. كالواقدي، ومحمد بن إسحاق بن يسار، والسدي، وغيرهم ممن كان بعدهم إلى أن انتهت النوبة إلى محمد بن جرير الطبري وأقرانه... وفي علوم المغازي والسير والتواريخ، والتفرقة بين السقيم والمستقيم، فليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء من هذه العلوم، فهي مختصة بأهل السنّة والجماعة». الإسفراييني: **التبصير في الدين**، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، (مطبعة الأنوار)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1940، ص 117-118.

مستفيض «في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة»[1]، إلا أنه يُلاحظ أن التفضيل عنده- ورغم تضخمه- لم يزل مشغولاً بالتفكير في الإمامة، انطلاقاً- فيما يبدو- من تأييده ودعمه المعلن للدولة الأموية في الأندلس، وهو تأييد كان يستلزم إعادة بناء السياسة في (الماضي)- من خلال التفضيل- لتكريس السياسة في (الحاضر). ولهذا فإنه إذ ينفرد بتقديم نساء النبي على صحابته في الفضل، فإنه يقول بأفضلية عائشة على فاطمة، ثم يؤكد- فيما يتعلق بالصحابة- أفضلية أبي بكر على الإمام عليّ خاصة؛ وبما يعني تحامله على الطالبيين لحساب خصومهم. ومن جهة أخرى، فإن ابن حزم يتعرض للتفضيل كمفهوم نظري، فيحدد الوجوه التي يتعين بها الفضل، كما يحدد مصدر التفضيل ومستنده. وهنا فإنه- واستناداً إلى انتمائه للمذهب الظاهري فيما يبدو- يرى «الفضل لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام الرسول صلى الله عليه سلم»[2]، متجاوزاً إسناده إلى الاجتهاد أو الإجماع أو حتى الميل من الأمة كما يفعل معظم الأشاعرة لأنها لا تتفق مع ظاهريته. والملاحظ أن البزدوي- في نفس الفترة- قد رأى أيضاً الفضل لا يكون إلا «بالوضع من الله تعالى»[3]؛ وبما يعني تركيزاً من هذا القرن (الخامس) على تكريس التفضيل بإسناده إلى النص من الله أو الرسول، متجاوزاً ما كان من الشك في مصدره، في المرحلة السابقة، وعند الجويني خاصة.

وفيما بعد القرن الخامس الهجري، فإن التفضيل يعود، لا للانكماش فقط، بل وللتهميش أيضاً، حيث يتحول إلى مجرد ملحق للإمامة يأتي بعد مباحثها، ومع ذلك فإنه يُلاحظ على مصنفات هذه المرحلة أنها قد احتفظت بمعظم أفكار المرحلة الأولى خاصة (كترتيب الخلفاء في الفضل بنفس ترتيبهم في الإمامة، ووجوب تعظيم الصحابة، والكفّ عن الطعن فيهم)، وأضافت إلى ذلك التركيز

---

(1) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (مكتبة السلام العالمية)، القاهرة، 1348هـ، ج 4، ص 90-119.

(2) المصدر السابق، ص 102.

(3) البزدوي: **أصول الدين**، تحقيق: هانز بيتر لنس، (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة، 1963، ص 202.

على جملة مسائل استأثرت باهتمامها على نحوٍ لافت. ولقد كان من أهم ما استأثر باهتمام هذه المصنفات[1]، مسألة الأخبار الواردة فيما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة. إذ الأمر في هذه المصنفات لا يقف عند حد اعتبار ما جرى بين الصحابة من الاختلاف والمنازعة ضرباً من الاجتهاد كانوا جميعاً على الحق فيه (كما هو الحال في مصنفات المرحلة الأولى)، بل يتم تحليل الأخبار الواردة عن هذه المنازعات، والتمييز فيها بين أخبار موضوعة ينبغي إنكارها، وأخبار آحاد يمكن تضعيفها، وأخبار متواترة إذا كان لا يمكن إنكارها أو تضعيفها، فإنه لا بد من تأويلها على أحسن التأويلات[2].

لكن تحليل الأخبار والنصوص قد آل أيضاً إلى أنه «لا يمكن أن يُدَّعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب»[3]، وأن «النصوص المذكورة لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف»[4]، وأن «دلائل الجانبين (في التفضيل) متعارضة»[5]. الأمر الذي اقتضى التفكير في مستند التفضيل، فصار الإجماع عند البعض[6]، وصار «الظن وما ورد في ذلك الآثار، وأخبار الآحاد، أو الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد»[7]. ولعله بدا- تبعاً لذلك- أن هذه المرحلة تأخذ موقفاً مضاداً من المرحلة السابقة عليها والتي ساد

---

(1) وأعني خاصة مصنفات الغزالي (505هـ)، والنسفي (508هـ)، والرازي (606هـ)، والآمدي (631هـ)، والإيجي (756هـ)، والتفتازاني (791هـ).

(2) انظر: الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، دون تاريخ، ص 117-118. والآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، القاهرة، 1971، ص 390. والإيجي: **المواقف**، (مكتبة المتنبي)، القاهرة، بلا تاريخ، ص 413.

(3) الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، سبق ذكره، ص 118.

(4) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 118.

(5) التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، 1988، ص 95.

(6) الغزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد**، سبق ذكره، ص 118؛ و الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 412.

(7) الآمدي: **غاية المرام**، سبق ذكره، ص 391.

فيها إسناد التفضيل إلى (النص) من الله أو الرسول. ولعله يُلاحظ أن التفضيل، في هذه المرحلة، قد راح يتبلور بوصفه انهياراً في الزمان من عصر إلى آخر[1].

وأخيراً فإن التفضيل قد تحول في المصنفات المتأخرة إلى مجرد لاحقة للنبوة، بعد أن غابت الإمامة وسقطت نهائياً من هذه المصنفات[2] التي اختزلت العلم في جملة عقائد عن الله والرسول فقط. ولهذا فإن التفضيل يتبلور في هذه المصنفات، بوصفه عقيدة في النبي ينبغي الإيمان بها؛ حيث صار «مما يجب اعتقاده (في النبي) أن قرنه أفضل القرون، ثم الذي بعده، ثم القرن الذي بعده»[3]. وقد يُصار إلى تفصيل القول في هذه القرون، فيقال: وصحبة خير القرون فاستمع. . . فتابعي فتابع لمن تبع، وخيرهم من وُلي الخلافة، وأمرهم في الفضل كالخلافة، يليهم قوم كرام بررة، عدتهم ست تمام العشرة، فأهل بدر العظيم الشان، فأهل أُحد فبيعة الرضوان، ومالك وسائر الأئمة. . . كذا أبو القاسم هداة الأمة[4]. ورغم أن البعض قد صار إلى «أن ما بعد القرون الثلاثة (الأولى) سواءٌ في الفضيلة، (فإن جماعة ذهبت) إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم»[5]. لقد استحال التفضيل، إذن، إلى نظرية في تدهور الزمان وانهياره، والمهم أنه أصبح عقيدة ينبغي الإيمان بها؛ الأمر الذي يعني أنه انفصل عن أصله السياسي الذي ارتبط به الذي هو الإمامة. وهكذا

---

(1) الآمدي: **غاية المرام**، سبق ذكره، ص 391.

(2) ولعل اختفاء الإمامة من المصنفات المتأخرة يرتبط بالخضوع للدولة العثمانية، التي لم يكن ممكناً في ظل سيطرتها معالجة بعض مسائل الإمامة التقليدية؛ من قبيل قُرَشيَّة الإمام (وبالتالي عروبته). . . إلخ، فجاء إسقاط المبحث بأسره، وذلك رغم أن الإمامة كانت قد بلغت مع المتأخرين حد الإقرار بإمامة الغاصب لأن «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

(3) محمد نووي الجاوي: **شرح تيجان الدراري**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، 1342هـ، ص 14.

(4) البيجوري: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، 1939، ص 89-94.

(5) عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، 1948، ص 125؛ وأيضاً البيجوري: **حاشية تحقيق المقام**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ص 74.

فإنه، وكما انفصل العلم بأسره (أعني علم أصول الدين) عن أصله السياسي، فإن التفضيل، بدوره، قد انفصل عن أصله السياسي. وقد ظل الواحد منهما- ورغم انفصاله عن أصله السياسي (أي الإمامة)- فاعلاً؛ وبما يعني أنه أصبح بنية متعالية لا سيطرة عليها. ولعله يمكن التمييز في التفضيل هكذا، بين أربع مراحل. وبالرغم مما يبدو عليها من كونها مراحل بالمعنى المعرفي أساساً، فإنها قد تصح بالمعنى التاريخي كذلك.

ثانياً: تحليل المســار

يبدو أن التفكير في الإمامة عموماً، قد انبثق- داخل نسق العقائد الأشعري- في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر. ولعل ذلك ما يؤكده النص المؤسِّس في النسق بأسره؛ وأعني به نص **الإبانة** للأشعري[1]، الذي جعل من «الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه» عنواناً للكلام في مسألة الإمامة عموماً. ومن هنا فإنه إذا كان يمكن التمييز- فيما يتعلق بالإمامة - بين إطارٍ نظري (يستوعب مسائلها النظرية كالإمكان والوجوب وكيفية الوقوع وشروط الإمام وصفاته... إلخ)، وبين إطار تاريخي (يستوعب وقائع ما جرى حولها بالفعل)، فإنه يبدو وكأن «النظري» في الإمامة قد انبثق من «التاريخي» فيها، وذلك باعتبار أن الأشعري قد وقف بتفكيره في الإمامة عند وقائع ما جرى حولها بالفعل، دون أن يتطرق إلى مسائلها النظرية. وكالعادة المستقرة في النسق الأشعري، فإن «النظري» سرعان ما راح يمارس إقصاءً وتهميشاً للتاريخي على النحو الذي أصبح معه هذا «التاريخي» من لواحق الإمامة التي تقبل الاستبعاد أحياناً[2].

---

(1) والحق إن الدور التأسيسي لهذا النص- داخل النسق الأشعري- يتأتى من أن طرائقه في إنتاج الدلالة قد ظلت عصيَّة على التجاوز في كافة النصوص اللاحقة التي أنتجها النسق؛ فإذ مضى النص- مثلاً- إلى إثبات إمامة أبي بكر بالدلائل من القرآن، إضافة إلى دليل الإجماع، فإن هذه الدلائل- وبمفرداتها أحياناً- قد ظلت متداولة في معظم النصوص اللاحقة. انظر: الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، سبق ذكره، ص 77 وما بعدها.

(2) ولعل ذلك يتكشف عن صيرورة التهميش والإزاحة لكل ما هو تاريخي داخل النسق، فإذا النسق يمضي إلى إزاحة «التاريخي» فيه، عبر إزاحة الإمامة وتحويلها من أصل أساسي له إلى =

والملاحظ أن القول بالتفضيل قد انبثق، للوهلة الأولى في سياق السعي إلى إثبات إمامة أبي بكر، وخلفائه الثلاثة على الترتيب؛ حيث إنه «إذا وجبت إمامة أبي بكر، وجب أنه أفضل المسلمين رضي الله عنه. . . (وكذا فإنه) إذا ثبتت إمامة الصديق، ثبتت إمامة الفاروق. . .، وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنهما، وثبتت إمامة عثمان رضي الله عنه»[1]. وهكذا ينتقل النص من وجوب الإمامة إلى وجوب الفضل من جهة، ومن التراتب في الإمامة إلى التراتب في الفضل من جهة أخرى، والحق أن النسق الأشعري قد صار بعد ذلك (وكان ذلك جزءاً من الرد على الشيعة فيما يبدو) إلى أن التراتب في الفضل هو ما يؤسس للتراتب في الإمامة[2]. وبالرغم من ذلك فإنه يبقى أن القول بالتفضيل قد انبثق من الجانب التاريخي في الإمامة (وأعني من تبرير ما جرى من حصول الإمامة لأبي بكر وخلفائه على الترتيب)، وليس من الجوانب النظرية فيها، ولهذا فإنه يبدو أن تهميش التاريخي في الإمامة لم يكن يعني إلا تهميش التفضيل وتحويله إلى مجرد هامش للإمامة. وهكذا يؤول الأمر إلى التحول من الإمامة بأسرها كدرس في التفضيل (حسبما يظهر من نص الأشعري **الإبانة**)، إلى التفضيل كمجرد لاحقة هامشية للإمامة. والملاحظ أن هذا التحول إنما يتسق مع سعي النسق الأشعري الدائم إلى نسيان «التاريخي والمتعيِّن» والاستغراق في «النظري والمجرد».

وبالرغم من أن التفضيل يكون، هكذا، قد تبلور ضمن سياق ما هو تاريخي في الإمامة، فإنه- وللمفارقة- كان يقصد إلى صياغة هذا الجانب التاريخي على نحو يسلبه تاريخيته الحقَّة. فإنه لا شك في أن التفضيل- وليس سواه- هو ما جعل الأشعري يرى في وقائع ما جرى بين الصحابة من المنازعة والاختلاف، لا (تاريخاً) أنتجه تباين المصالح والأهواء بينهم، بل تأويلاً واجتهاداً، كلهم كانوا

= زائدة لم تجد فها المصنفات المتأخرة ما يستحق الإبقاء، فإن ثمة التهميش أيضاً للتاريخي داخل الإمامة ذاتها؛ الأمر الذي يكشف عن استحالة هذا التهميش للتاريخي إلى ثابت ينتظم النسق بأسره.

(1) الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 78.

(2) وهذا ما سيحدث مع الجويني لاحقاً.

على الحق فيه. وهكذا فإن «ما جرى بين عليّ والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعليّ الإمام وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدلَّ على إنهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين على ومعاوية رضيّ الله عنهما كان على تأويل واجتهاد»[1]. والملاحظ أن الأمر في النصوص اللاحقة قد تجاوز حد تصور ما جرى بين الصحابة بوصفه اجتهاداً كانوا كلهم على الحق فيه، إلى القطع بوجوب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت عنه، لقوله صلى الله عليه وسلم: (إياكم وما شجر بين أصحابي)[2]. ذلك «أن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتصنُّعات الأعداء، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفساف، ومن لا خلاق له من الأطراف»[3]. وأما فيما يتعلق بما «ثبت نقله (من هذه الأخبار) ولا سبيل إلى الطعن فيه، فما كان يسوغ فيه الاحتمال، والتأويل فيه بحال، فالواجب أن يُحمل على أحسن الاحتمالات، وأن يُنزَّل على أشرف التنزيلات، وإلا فالواجب (أيضاً) الكف عنه، والانقباض منه، وأن يُعتقد أن له تأويلاً لم يُصل إليه ولم يوقف عليه؛ إذ هو الأليق بأرباب الديانات، وأصحاب المروءات، وأسلم من الوقوع في الزلات، ولكون سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه، لا سيما إذا احتمل ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب في الخطل»[4]. ولعله يبدو، هكذا، أن الأشاعرة قد طوروا أربع آليات لتناول ما جرى بين الصحابة من التنازع والاختلاف وتكريس التفضيل بينهم؛ إذ ثمة **أولاً** آلية التأويل والاجتهاد التي ترى فيما جرى بينهم (أي الصحابة)، لا تنازعاً واختلافاً، بل اجتهاداً كانوا جميعاً على الحق فيه[5]. وثمة... **ثانياً** آلية الإسكات أو القطع

---

(1) الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 78.

(2) الباقلاني: **الإنصاف**، سبق ذكره، ص 60.

(3) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 390.

(4) المصدر السابق، ص 391.

(5) فإن «ما جرى بين عليّ والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد»، =

بوجوب الكف والسكوت عما جرى بينهم[1]، وثمة... **ثالثاً** آلية التضعيف لما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة [2]، وثمة... **أخيراً** آلية الإنكار الكلي لما ورد

= الأشعري: **الإبانة**، ص 78؛ «وإن الصحابة رضي الله عنهم إنما صدر منهم ما كان باجتهاد، فلهم الأجر، ولا يفسَّقون ولا يبدَّعون». الباقلاني: **الإنصاف**، ص 59. «وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه، والمشهور من قتال معاوية مع عليّ، ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة، والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة، ولكن خرج الأمر من الضبط، فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها، بل تنسل عن الضبط، والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه... فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت، وما ثبت فتستنبط له تأويلاً، فما تعذر عليك فقل لعل له تأويلا وعذراً لم أطلع عليه».
الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 118. «اعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور دينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة»، ابن خلدون: **المقدمة**، نشره علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر)، القاهرة، ج 2، ص 617.

(1) «ويجب أن يُعلم أن ما جرى بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من المشاجرة نكف عنه، ونترحم على الجميع، ونثني عليهم، ونسأل الله تعالى لهم الرضوان والأمان والفوز بالجنان». الباقلاني: **الإنصاف**، ص 59. «فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول آثر ملازمته السكوت، وحسن الظن بكافة المسلمين، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين». الغزالي: **الاقتصاد**، ص 118. «وقد عصمهم الله (يقصد أهل السنّة) أن يقولوا في أسلاف هذه الأمة منكراً، أو يطعنوا فيهم طعناً، فلا يقولون في المهاجرين والأنصار وأعلام الدين، ولا في أهل بدر وأحد، وأهل بيعة الرضوان، إلا أحسن المقال». الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص 121. «ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول، وأن يكف عما يجري بينهم، وألا يُحمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد، وسلامة الاعتقاد». الآمدي: **غاية المرام**، ص 390. «إنه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم». الرازي: **معالم أصول الدين**، نشرة طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص 147. «إنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم». الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 413.

(2) «فإن نُقلت هناة، فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف ردَّه (أي قام برده)، وإن ظهر وكان أحاداً، لم يقدح فيما عُلم تواتراً منه وشهدت له النصوص». الجويني: **الإرشاد**، ص 433. «وما يُحكي سوى هذا من روايات الآحاد، فالصحيح منه مُختلطٌ بالباطل، والاختلاف أكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون». الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 117. «إن أكثر ما ورد في حقهم من الأفعال الشنيعة والأمور =

من أخبار التنازع بينهم[1]. والملاحظ أن هذه الآليات الأربع إنما تتضافر جميعاً في استبدال مبدأ التفضيل بالتاريخ كإطار لقراءة ما جرى في حقبة الصحابة، والسعي إلى تحويل هذه الحقبة من حقبة تاريخية إلى حقبة مثالية لا تنتظمها قوانين التاريخ؛ وهو ما سيتجلى عند ابن خلدون على نحو حاسم.

وإذا كان الغرض من التفضيل قد انبنى عند الأشعري على إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر (وما ترتب عليها)، فإن ثمة من الأشاعرة من صار إلى أن «الغرض منه (أي التفضيل) ينبني على منع إمامة المفضول»[2]. فبدا بذلك وكأنه يرى للتفضيل غرضاً يتجاوز الواقعة الجزئية الخاصة بإثبات إمامة أبي بكر إلى مبدأ أكثر عموماً يتمثل في الرد على ما صار إليه الزيدية من تجويز إمامة المفضول، وذلك انطلاقا من المبدأ «الذي صار إليه معظم أهل السنّة (من) أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر»[3]، وهو المبدأ الذي يؤول إلى تكريس ضرب من التماهي الكامل بين ترتيب الخلفاء الأربعة في الإمامة وترتيبهم في الفضل، لأنه يستحيل- حسب هذا المبدأ- أن يكون الإمام (مفضولاً) وأن يكون هناك من أهل العصر من هو أفضل منه؛ الأمر الذي يعني أن الرتبة في الفضل توازي الرتبة في الإمامة[4].

= الخارجة عن حكم الشريعة، فلا أصل لها إلا تخرصات أهل الأهواء، وتصنعات الأعداء كالروافض والخوارج». الآمدي: **غاية المرام**، ص 390.

(1) «فأكثر ما يُنقل مُخْتَرَع بالتعصب في حقهم ولا أصل له». الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 117. «وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة، فالهشامية أنكروا وقوعها». الإيجي: **المواقف**، ص 413.

(2) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 430.

(3) المصدر السابق، ص 430. ويكمل الأشعري هذا المبدأ بقوله: «ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة. لهذا قال في الخلفاء الأربعة: أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ». البغدادي: **أصول الدين**، ص 293.

(4) «فلما قدَّموا هؤلاء الأربعة على غيرهم ورتبوهم على الترتيب المذكور علمنا أنهم رضي الله عنهم لم يقدموا أحداً تشهياً منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره في وقت توليه». الباقلاني: **الإنصاف**، ص 58. «فالخلفاء الراشدون لما ترتبوا في الإمامة، فالظاهر ترتيبهم في الفضيلة: فخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثُمَّ عمر ثُمَّ عثمان ثُمَّ عليّ رضي الله عنهم أجمعين». الجويني: **لمع الأدلة**، =

وبالرغم من أن مسألة أفضلية عثمان على الإمام عليّ تحديداً كانت مصدر خلاف[1]، فإنه يبقى أن أمر التفضيل بأسره قد انبثق من مسألة التفاضل بين

= ص 115. «فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنّة كترتيبهم في الإمامة». الغزالي: **الاقتصاد**، ص 118. «أفضل الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ رضوان الله عليهم أجمعين». أبو المعين النسفي: **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، (دار الطباعة المحمدية)، القاهرة، 1986، ص 47. «ويجب مع ذلك أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من عليّ». الآمدي: **غاية المرام**، ص 391. «وهم مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة». الشهرستاني: **الملل والنحل**، تحقيق العبد العزيز الوكيل، (مؤسسة الحلبي)، القاهرة، ج 1، ص 103. «وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ رضي الله عنهم أجمعين». الملطي: **التنبيه والرد**، نشره الكوثري، (مكتبة المتنبي)، بغداد، 1968، ص 15. وإذ بدا ان الأساس في هذا الترتيب هو مجرد التحقق؛ فإن الباقلاني قد راح يلتمس دليلاً من القرآن عليه؛ يقول: «ووقع لي أنا دليل من نص الكتاب في ترتيبهم على هذه الرتبة أنه لا يجوز أن يكون غير ذلك [هو] قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، ووعده حق وخبره صدق لا يقع بخلاف مخبره، فلا بد من أن يتم ما وعدهم به وأخبر أن يكون لهم ولا يصح إلا أن يكون على هذا الترتيب، لأنه لو قدم عليّ عليه السلام لم تصر الخلافة منها إلى أحد من الثلاثة، لأن علياً عليه السلام مات بعد الثلاثة. وكذلك لو قدم عثمان رضي الله عنه لم تصر الخلافة إلى أبي بكر وعمر لأن عثمان مات بعد موتهما، ولو قدم عمر لم تصر الخلافة إلى أبي بكر لأن عمر مات بعده، والله تعالى أخبر ووعد أنها تصير إليهم، فلم يصح أن تقع إلا على الوجه الذي وقعت». الباقلاني: **الإنصاف**، ص 58.

(1) «وفي فضل الترتيب في الفضيلة اختلاف بين الناس، وفيه كلام كثير ودلائل جمة». النسفي: **التمهيد**، ص 409. «لم يقم عندنا دليل قاطع على تفضيل بعض الأئمة على بعض، إذا العقل لا يشهد على ذلك، والأخبار الواردة في فضائلهم متعارضة، ولكن الغالب على الظن أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل الخلائق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم عمر بعده أفضلهم، وتتعارض الظنون في عثمان وعليّ». الجويني: **الإرشاد**، ص 431. «اختلف أصحابنا في تفضيل عليّ وعثمان، فقدم الأشعري عثمان وبناه على أصله في منع إمامة المفضول. وقال محمد بن إسحق بن خزيمة والحسين ابن الفضل البجلي بتفضيل عليّ رضي الله عنه. وقال القلانسي لا أدري أيهما أفضل، وأجاز إمامة المفضول». البغدادي: **أصول الدين**، ص 304. «والذي يقع في نفوسنا دون أن نقطع به ولا نخطئ من خالفنا في ذلك =

أشخاص الخلفاء الأربعة تثبيتاً لخلافة الواحد منهم على ترتيب وقوعها وتحققها.

وبالرغم من أن التفاضل بين الخلفاء الأربعة يتكشَّف، هكذا، عن السعي إلى تكريس إمامة كل واحد منهم بترتيب وقوعها، فإنه يتكشَّف أيضاً عن ضرب من الهبوط من الأفضل إلى الأقل فضلاً. ولعل هذا التدهور من الأفضل إلى الأقل فضلاً يتجلى، على نحو أظهر، مع الانتقال إلى التفاضل بين الصحابة. وهنا فإن التفضيل يكتسي طابعاً لا شخصياً[1]، حيث الأمر يتطور من المفاضلة بين أشخاص إلى المفاضلة بين أصناف أو طبقات تكون كل واحدة منها أقل فضلاً من تلك السابقة عليها[2]. ورغم أنه يبدو، على العموم، أن التفاوت في مدة الصحبة

= فهو أن عثمان أفضل من عليّ والله أعلم؛ لأن فضائلهما تتقاوم في الأكثر، فكان عثمان أقرء، وكان عليّ أكثر فتياً ورواية، ولعليّ أيضا حظ قوي في القراءة، ولعثمان أيضاً حظٌ قوي في الفتيا والرواية، ثم انفرد عثمان بفضائل دونها فضائل عليّ». ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ص 115، والملاحظ على ابن حزم أنه يتحامل دائماً على الطالبيين بسبب ولأنه المفرط للأمويين في الأندلس. وهكذا فإنه إذ يحصر بحثه في التفضيل في مجرد المفاضلة بين نساء النبي وصحابته، فإنه ينشغل أساساً بتقديم السيدة عائشة على فاطمة (فيما يتعلق بالنساء) من جهة، وبتأخير رتبة الإمام عليّ في الفضل بالنسبة لأبي بكر وعثمان خاصة، فيما يتعلق بالصحابة، من جهة أخرى.

(1) «وأفضل الصحابة الأولون من المهاجرين، ثم الأولون من الأنصار، ثم من بعدهم منهم، ولا نقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من آخر في طبقته». ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 91. «التفضيل تارة باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، وتارة باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة، ثم أهل بدر ثم أهل بيعة الرضوان». الشيخ عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 132.

(2) «الصحابة رضي الله عنهم على مراتب؛ أعلاهم رتبة السابقون منهم إلى الإسلام، والطبقة الثانية من الصحابة هم الذين أسلموا عند إسلام عمر، والطبقة الثالثة منهم أصحاب الهجرة الأولى إلى الحبشة، والطبقة الرابعة منهم أصحاب العقبة الأولى، والطبقة الخامسة أصحاب العقبة الثانية، والطبقة السادسة منهم المهاجرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، ومن أدركه منهم بقباء قبل دخول المدينة، والطبقة السابعة المهاجرون بين دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وبين بدر، والطبقة الثامنة منهم البدريون، والطبقة التاسعة منهم أصحاب أحد غير رجل منهم اسمه قزمان، فإنه كان منافقاً، والطبقة العاشرة أصحاب الخندق وعبد الله بن عمر معدود فيهم، والطبقة الحادية عشرة هم المهاجرون بين الخندق والحديبية، والطبقة الثانية عشرة أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة، والطبقة الثالثة عشرة المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة، والطبقة الرابعة عشرة الذين =

للنبي ودرجة القرب منه، هو ما يؤسس للتفاوت في الفضل بين مراتب الصحابة[1]، إلا أن الأمر قد اقتضى ضرورة تعيين الوجوه التي يكون بها استحقاق الفضل وتفاوته[2]. ومن المفارقات أن تعيين هذه الوجوه قد آل إلى وضع نساء

= أسلموا يوم فتح مكة وفي ليلته، والطبقة الخامسة عشرة الذين دخلوا في دين الله أفواجاً بعد ذلك ونزل فيهم: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ * وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا﴾، والطبقة السادسة عشرة صبيان أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقلّت روايتهم عنه كسبطيه الحسن والحسين رضي الله عنهما وكعبد الله بن الزبير، والطبقة السابعة عشرة صبيان حُملوا إليه عام حجة الوداع وقبيل ذلك، ليست لهم روايات صحيحة كمحمد بن أبي بكر، ومن هذه الطبقة قوم رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، كأبي الطفيل وابن جحيفة فإنهما رأياه في الطواف وعند زمزم». البغدادي: **أصول الدين**، ص 298-303.

(1) «ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قُتل تحت رايته على من لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهداً أو على من كلمه يسيراً أو ماشاه قليلاً، أو رآه على بُعد أو في حال الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلاً للجميع». انظر: عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 125.

(2) "إن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: فضل اختصاص من الله عز وجل بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل، فأما فضل الاختصاص دون عمل، فإنه يشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والجمادات والأعراض كفضل الملائكة في ابتداء خلقهم على سائر الأنبياء، وكفضل مكة على سائر البلاد، وكفضل الحجر الأسود على سائر الحجارة، وكفضل شهر رمضان على سائر الشهور، أما فضل المجازاة بالعمل فلا يكون البتة إلا للحي الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط، وهذا هو القسم الذي تنازع فيه الناس في هذا الباب الذي نتكلم فيه الآن من أحق به، فوجب أن ننظر أيضاً في أقسام هذا القسم التي بها يُستحق الفضل فيه والتقدم، فنحصرها ونذكرها بحول الله وقوته، ثم ننظر حينئذ من هو أحق به وأسعد بالنسوق فيه، فيكون بلا شك أفضل ممن هو أقل حظاً منها، فنقول إن العامل يفضل العامل في عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها وهي (الماهية) وهي أن تكون الفروض من أعمال أحدهما موافاة كلها، ويكون الآخر يضيع بعض فروضه وله نوافل، أو يكون كلاهما وفىَ جميع فرضه ويعملان نوافل زائدة، إلا أن نوافل أحدهما أفضل من نوافل الآخر، و(الكمية) وهي العرض فإن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله تعالى وحده لا يمزج به شيئاً البتة ويكون الآخر يساويه في جميع عمله، إلا أنه ربما مزج بعمله شيئاً من حب البر في الدنيا، و(الكيفية) فإن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه ورتبه، لا منتقصاً ولا متزيداً، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل وسننه وإن لم يعطل منه فرضاً، و(الكم) فأن يستويا في أداء الفرض ويكون أحدهما أكثر (منه) نوافل ففَضَله، و(الزمان) فكمن عمل في صدر الإسلام أو في عام المجاعة أو في وقت نازلة =

النبي في درجة من الفضل أعلى من درجة الصحابة[1]. وهنا أيضاً، أعني فيما يتعلق بالتفاضل بين النساء، فإن الأمر كان مثار اختلاف كبير[2]، وهو اختلاف

= بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة الإسلام، وفي زمن رخاء وأمن، فإن الكلمة في أول الإسلام والتمرة والصبر حينئذ وركعة في ذلك الوقت تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال الجسام بعد ذلك، و(المكان) فصلاة في المسجد الحرام أو مسجد المدينة، فهما أفضل من ألف صلاة فيما عداهما، ففضل من عمل في المكان الفاضل غيره ممن عمل في غير ذلك المكان بمكان عمله، وإن تساوى العملان، و(الإضافة) فركعة من نبي أو ركعة مع نبي، أو صدقة من نبي أو صدقة معه، أو ذكر منه أو ذكر معه، سائر أعمال البر منه أو معه، فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده، ويبين ذلك ما قد ذكرناه آنفاً من قول الله عز وجل ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾، وبهذا قطعنا على أن كل عمل عملوه بأنفسهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يوازي شيئاً من البِر عمله ذلك الصاحب بنفسه مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ما عمله غير ذلك الصاحب بعد النبي صلى الله عليه سلم، وبهذا قطعنا على أن من كان من الصحابة حين موت رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل ممن آخر منهم، فإن ذلك المفضول لا يلحق درجة الفاضل له حينئذ أبداً وإن طال عمر المفضول وتعجل موت الفاضل. ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 91-93.

(1) «ثم نتيجة هذه الوجوه كلها وثمرتها ونتيجة فضل الاختصاص المجرد دون عمل أيضاً لا ثالث لهما البتة، أحدهما إيجاب الله تعالى تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول، والوجه الثاني هو إيجاب الله تعالى للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول، فإذا قد صحَّ ما ذكرنا قبل يقيناً بلا خلاف من أحد في شيء منه، فبيقين ندري أنه لا تعظيم يستحقه أحدٌ من الناس في الدنيا بإيجاب الله تعالى ذلك علينا بعد التعظيم الواجب علينا للأنبياء عليهم السلام أوجب ولا أوكد مما ألزمناه الله تعالى من التعظيم الواجب علينا لنساء النبي صلى الله عليه وسلم، بقول الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ﴾، فأوجب الله لهن حكم الأمومة على هذا سوى حق إعظامهم بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلهن رضي الله تعالى عنهن مع ذلك حق الصحبة له كسائر الصحابة، إلا أن لهن من الاختصاص في الصحبة وكيد الملازمة له عليه السلام، ولطيف المنزلة عنده عليه السلام والقرب منه والحظوة لديه ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى في درجة الصحبة من جميع الصحابة، ثم فضلن سائر الصحابة بحق زائد وهو حق الأمومية الواجب لهن كلهن بنص القرآن، فوجدنا الحق الذي به استحق الصحابة الفضل قد شاركهم فيه وفضلهم فيه أيضاً، ثم فضلنهم بحق زائد وهو حق الأمومية». ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 94-95.

(2) «واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة، فكان شيخنا أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يُفضلان فاطمة على عائشة. وهذا هو الأشبه بمذهب شيخنا أبي الحسن =

يجد أيضاً تفسيره بين الطالبيين (آل البيت) وغيرهم، حيث الأمر يكاد ينحصر في مجرد المفاضلة بين كل من السيدة عائشة وفاطمة، والحق أن ذلك يحيل إلى أن حضور السياسة في أمر التفضيل يتجاوز مجرد النشأة إلى تطوره اللاحق أيضاً.

وإذا كان الأمر، فيما يتعلق بالصحابة، يقف عند مجرد القول إن كل طبقة من الصحابة تكون أفضل من تلك التي تليها (بسبب السابقة وطول الصحبة)، فإن ذلك لا يحيل إلى أن اللحظة التي تخص طبقةً ما تكون أفضل من تلك التي تخص طبقة تالية، لأن حضور النبي (وهو معيار الفضل)[1] قائم في كل اللحظات بالطبع. ولهذا فإن الهبوط في الفضل بين الصحابة يكون فقط من طبقة إلى أخرى، وليس من زمان إلى آخر، لأن حضور النبي في الزمان واحد. ولعل التدهور في الزمان يتبدى على نحو حاسم في الانتقال من الصحابة إلى التابعين ثم إلى تابعي التابعين، لأن تدهور الفضل هنا لا يكون من طبقة إلى أخرى فقط، بل ومن لحظة إلى أخرى، وهو الأهم. يبدو إذن أن التفضيل قد راح ينتقل من مجرد التفاضل

= الأشعري وبه قال الشافعي، وزعمت البكرية أن عائشة أفضل من فاطمة. والقول الأول هو الصحيح عندنا للخبر الوارد في أن أفضل النساء وخيرهن أربع، وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة عائشة ثم أم سلمة ثم حفصة بنت عمر، ثم الله أعلم بالأفضل منهن بعد ذلك، وقد قيل أن بنات كل نبي أفضل من زوجاته». البغدادي: **أصول الدين**، ص 306. «وأما فضلهن (أي زوجاته) على بنات النبي صلى الله عليه وسلم، فبيِّن بنص القرآن، واستدركنا بياناً زائداً في قول النبي صلى الله عليه وسلم في أن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة، فنقول وبالله تعالى التوفيق أن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر عليه السلام في هذا الحديث السادة ولم يذكر الفضل، وذكر في حديث عائشة الفضل نصاً بقوله عليه السلام، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 97-103. «وأما تفضيل الزوجات الشريفات، فأفضلهن خديجة وعائشة، وفي أفضلهما خلاف، صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة فتكون أفضل من عائشة، ولما سئل السبكي عن ذلك، قال الذي نختاره وندين الله به أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة». عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 132.

(1) «ولا شك في أن جميع الصحابة لولا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما حصلوا أيضاً على الدرج (الدرجات) التي لهم (في الفضل)». ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 97.

بين الأشخاص (أفراداً وطبقات) إلى ضرب من التفاضل بين الأزمنة والقرون[1]. ولقد كان ذلك مرتبطاً بالانتقال من الصحابة إلى التابعين[2]، لأنه يكون انتقالاً إلى زمان مغاير غاب عنه الحضور المباشر للنبي، وحل محله ضرب من الحضور غير المباشر له (وذلك من خلال التعاصر معه دون رؤيته، أو الميلاد في زمانه دون سماع منه، أو حتى من خلال مجرد اللقاء مع الصحابة والاجتماع بهم)[3]. ومن غير شك فإنه إذا كان زمان الحضور غير المباشر للنبي يمثل انهياراً بالنسبة لزمان

---

(1) «يجب أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من عليّ، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة (المبشرين بالجنة)، والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم». الآمدي: **غاية المرام**، ص 391. وهكذا يعكس النص على نحو نموذجي حول التفضيل من الأفراد إلى الطبقات إلى العصور والأزمنة.

(2) «ثم إن رتبة التابعين تلي رتبة الصحابة، والتابعي من اجتمع بالصحابي اجتماعاً متعارفاً، ولا يشترط فيه طول الاجتماع كما في الصحابي مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يُشترط التمييز في التابعي كما لا يُشترط في الصحابي، وأفضل التابعين أويس القَرني، كما أن أفضل التابعيات حفصة بنت سيرين على خلاف في المسألة، ثم إن رتبة أتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخٍ كبير، والأصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»». محمد نووي الجادي: **شرح تيجان الدراري على رسالة الباجوري في التوحيد**، ص 14. وهنا أيضاً يرى النص أن التفاضل بين الصحابة والتابعين وتابعي التابعين يتأسس على التفاوت بين القرون والأزمنة.

(3) «التابعون على خمس عشرة طبقة أعلاهم طبقة من أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليهم وسلم بالجنة أو أدرك أكثرهم، ومن هذه الطبقة أبو الرجاء العطاردي، وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله بن أبي أوفى من أهل الكوفة، ومن المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ولم يُرزقوا لقاء النبي صلى الله عليه وسلم، وقد عُدَّ في التابعين قوم ولِدُوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا منه، وبقى بعدهم قوم من التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة. وطبقة بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة». البغدادي: **الأصول**، ص 304-306. «والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً مؤمناً به لقياً على غير وجه خرق العادة، وقيل لا يكفي مجرد اللقاء، بل لا بد من الصحبة لمزيد لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء آمنة، ولا يُشترط فيه التمييز، ولو شُرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة». عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 125.

حضوره المباشر، فإن هذا الانهيار سيتزايد بالطبع بعد غياب هذا الحضور غير المباشر[1].

والملاحظ أن هذا الحضور للنبي (مباشراً أو غير مباشر) لم يحدد فقط تفاوت القرون والأزمنة في الفضل والقيمة، بل وحدد أيضاً تفاوتها في الطول والمدة؛ «فقرنه صلى الله عليه وسلم (هو) مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم، وهي مائة وعشرون سنة أو نفس أصحابه عليه السلام، وقرن التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين (أي سبعين سنة فقط)، وقرن أتباع التابعين من ثم إلى حدود العشرين ومائتين (أي نحو خمسين سنة فقط)»[2]. وبالرغم من أن ذلك يعني أن خير القرون [قرن النبي وصحابته] ليس الأفضل فقط، بل والأطول أيضاً، فإن ذلك يتعارض مع ما يُستفاد من الحديث المنسوب للنبي: «**الخلافة بعدي ثلاثون عاماً، بعدها ملك عضوض**»؛ حيث يجعل ذلك الحديث من الخلافة «وهي النيابة

---

(1) «ذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبقية، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لحديث ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم». عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 125. وقد صار أحدهم إلى تفضيل الأمر، يقول: «كان أخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة السنة وعمل الرسول، أهل القرن الأول، لأنهم أفضل الناس مثلاً، وأوسعهم علماً، ثم جاء القرن الثاني فكانوا أعقل الناس وأعلمهم بعد الصحابة، بمعاني آي الكتاب والعمل بالإقتداء، وفهم ما شرحه الصحابة من البيان، غير أن الإيثار الذي خُص به الصحابة رقَّ في التابعين، وكذلك الزهد في الحلال، ثم جاء القرن الثالث فذهب أكثر أهل العلم، وكثر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء، وصارت الحقيقة خصوصاً والجهالة عموماً، ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الأمر في الحق، واستوحشت طرق الهداية للسالكين لها، وكثر النفاق، غير أن في الناس النفاق، غير أن في الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققين بالإيمان بالقدر، فإذا حل دخول القرن الخامس، اشتد البلاء بأهل الإسلام خاصة. . .، فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقي أهل الإنكار. . .، وذهب الإسلام فلم يبق إلا اسمه، ثم العجب العجاب «أهل القرن السابع، وهم أشرار الناس، على شكلهم تأتي الآزفه تتبعها الرادفة»». ويبدو أنه كان القرن الذي عاش فيه المؤلف لأنه توقف عنده، ولو أن الأجل امتد به فرضاً إلى القرون التي بعده لكان قد تابع وصف مسار السقوط والتدهور. انظر: أبو القاسم الصقلي: **كتاب الأنوار**، نشرة الأب بولس نويا اليسوعي، (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، ص 75-76.

(2) عبد السلام المالكي: **شرح جوهرة التوحيد**، ص 125.

عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين» مدة قصيرة لا تتجاوز ثلاثين سنة، تصير بعدها ملكاً عضوضاً «أي ذا عضٍ وتضييق، لأن الملوك يضرون بالرعية حتى كأنهم يعضون عضاً، فالمراد أنه ذو تضييق ومشقة على الرعية»[1]. وهكذا لا تتجاوز مدة الفضل ثلاثين سنة بعدها تضييق ومشقة[2]. لكنه يبقى- وبصرف النظر عن طول المدة أو قصرها- أن الانتقال من الخلافة إلى المُلك هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلاً، الأمر الذي يتفق مع مسار الفضل من قرن إلى آخر. والملاحظ أن هذا الانتقال من الخلافة إلى الملك (بوصفه انتقالاً من الأفضل إلى الأقل فضلاً) سيستحيل عند ابن خلدون إلى قانون نمطي يقرأ من خلاله أحداث التاريخ الفعلي[3]. والحق أن التفضيل قد راح، ضمن هذا السياق

---

(1) البيجوري: **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، ص 90، «فتولاها أبو بكر رضي الله عنه سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام، وتولاها عمر رضي الله عنه عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، وتولاها عثمان رضي الله عنه إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهراً وتسعة أيام، وتولاها عليّ رضي الله عنه وكرم وجهه أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، فالمجموع تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام، فلم تكمل المدة التي قدرها النبي صلى الله عليه وسلم إلا بأيام الحسن رضي الله عنهما، ولهذا قال معاوية أنا أول الملوك». المصدر السابق، ص 90.

(2) ثمة من حاول أن يضيف إليها بضع سنوات من ولاية معاوية؛ فـ«خلافته صحيحة بعد موت عليّ رضي الله عنه، وبعد خلع الحسن بن عليّ نفسه من الخلافة وتسليمها إلى معاوية، وخلافته مذكورة في قول النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال تدور رحى الإسلام خمساً وثلاثين سنة أو ستاً وثلاثين أو سبعاً وثلاثين، المراد بالرحى في الحديث: القوة في الدين، والخمس سنين الفاضلة من الثلاثين، فهي من جملة خلافة معاوية». محمد نووي الجاوي: **شرح تيجان الدراري**، ص 15.

(3) «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً، ثم انقلب عصبية وسيفاً، وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده. ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم =

من التفاضل بين الأزمنة والعصور يستحيل إلى نمط كلي شامل ينتظم كل مظاهر النشاط الإنساني في العالم؛ صناعة[1] وعلماً؛ حيث «المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما، ما بلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي، فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين»[2]. وهكذا فإنه رغم أن الأمر في العلم لا بد أن ينبني على قانون التراكم والتطور والإضافة من السابق إلى اللاحق، فإن النظرة إليه، بدوره، لم تتجاوز إطار الانهيار والتدهور. ولعل ذلك يرتبط بأن المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئاً إلا مجرد التكرار والتقليد[3]. فبدا هكذا، وكأن صيرورة العلم لا تتكشف عن جديد يضيفه

= وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر مُلكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضاً، مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 608.

(1) «وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تُستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها؛ وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه، وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة، كما يذهب النقاشون، والصواغ، والكتاب، والنساخ، وأمثالهم من أهل الصنائع لحاجات الترف، ولا تزال الصناعات في التناقص، ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 940-941.

(2) الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، تعليق محمد الخضر حسين، (دار الفكر العربي)، القاهرة، دون تاريخ، مجلد 1، ج 1، ص 61.

(3) «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لمَّا كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولمَّا عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولمَّا خُشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يُوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليده لما فيه من التلاعب. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، ولا محصول اليوم للفقه غير هذا ومدَّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة». انظر: **ابن خلدون**: المقدمة، ج 3، ص 1050-1051.

المتأخر إلى المتقدم، أو أن كل ما يصل إليه المتأخر في علم ما لا يفارق أبداً آفاق تفكير المتقدم[1].

وإذ اقتضى ذلك ضرورة تعيين مراتب العلماء في كل علم، فإن ذلك التعيين لم يكن يستهدف تكريس أفضلية السابق على اللاحق فقط، بل- والأهم- حصر الفضل فيهم دون غيرهم، باعتبارهم علماء الفرقة الناجية (فرقة السلطة) في مواجهة علماء الفرق الأخرى الهالكة (فرق المعارضة)، وهكذا فإن القصد من تعيين مراتب العلماء ليس الأفضلية فقط، بل وإقامة «الدليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنّة»[2]. وتبعاً لذلك فإنه إذا كان «جماعة من المتأخرين من أهل الأدب (قد) تدنسوا بشيء من الرفض والاعتزال، تقرباً إلى [ابن عباد] طمعاً في شيء من الدنيا والرياسة، وأظهروا شيئاً من الرفض والاعتزال. فمن كان متدنساً بشيء من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة، وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى»[3]. وإذن فإنها السلطة تمارس سطوتها في حقل العلم بتهميش كل اجتهاد للخصوم وإخراجه من موضوعية العلم إلى تحيُّزات الهوى والغرض. إذ الغرض يعني أنه لا توجد أصول أو تقاليد تنتظم أقوال الخصوم وتؤسسها علمياً، ولهذا فإن التأسيس العلمي لأقوال فرقة السلطة إنما يأتيها، في المقابل، من مجموعة التقاليد والمحددات والأصول التي تنتظمها وتؤسسها. وهكذا فإنه إذا كانت فرقة السلطة قد راحت تؤسس «سطوتها العلمية» عبر ضم وإلحاق الأعلام والمشاهير في كل علم إلى صفها وتجنيدهم في حربها ضد الفرق المناوئة، وعبر تأصيل اجتهادات هؤلاء الأعلام بردها إلى ما تقول إنه أصولها عند كبار الصحابة

---

(1) «ثم أن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهُذبت الاصطلاحات، ورُتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق، وكان لكل فن رجال يُرجع إليهم فيه، وأوضاع يُستفاد منها التعليم». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 3، ص 1027.

(2) البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 317.

(3) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 117.

المتقدمين[1]، فإنها راحت تمركز هذه السطوة العلمية حول مجموعة من التقاليد والأصول التي يُعتبر الخروج عليها انحرافاً، لا اجتهاداً. وعبر هذه القواعد والأصول التي تتضمنها مصنفات الأعلام في كل علم، فإن فرقة السلطة قد راحت تحدد للناس ما ينبغي الالتزام به في كل مناحي الحياة ابتداء من «قواعد العقائد» التي «لأهل السنّة والجماعة التفرد بأكثر من ألف تصنيف فيها، فيها ما هو مبسوط يكثر علمه، ومنها ما هو لطيف يصغر حجمه في عصور مختلفة، من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، في نصرة الدين، والرد على الملحدين، والكشف عن أسرار بدع المبتدعين. ولم يكن لواحد من متقدمي القدرية والروافض والخوارج تصنيف في هذا النوع يظهر ويُتداول. وهل كان لهم علم حتى يكون لهم فيه تصنيف؟ بلي قوم من متأخريهم تكلفوا جمع شُبه يخادعون به القوم عن أديانهم، وصنفوا فيها تصانيف أكثرها لا يوجد إلا بخط المصنف»[2]. وهكذا فإنه فيما لم يكن لواحد من متقدمي الخصوم تصنيف في أصول الدين، وفقط كان لمتأخريهم جملة شبه يخادعون بها القوم عن أديانهم؛ وبما يعني تشوشهم على نحو يستحيل معه ترتيبهم في سلسلة متصلة تحفظ وجودهم وتؤكد تأثيرهم، فإنه يمكن فيما يتعلق بفرقة السلطة «ترتيب أئمة الدين في علم الكلام»[3].

والملاحظ أن أمر الترتيب هذا - الذي أشعل بين الفرق ما يمكن تسميته «بحرب الطبقات» - لم يكن عارضاً، بل كان غاية في الجوهرية، لأنه يكشف اتصال الوجود ودوام التأثير. ومن هنا الحرص من جانب فرقة السلطة على بيان

---

(1) «أول متكلمي أهل السنّة من الصحابة علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة، ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني، وادَّعت القدرية أن علياً كان منهم، وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزَّال أخذ مذهبه من محمد وعبد الله ابني علي رضي الله عنه، وهذا من بهتهم، ومن العجائب أن يكون ابنا علي قد علَّما واصلاً رد شهادة عليّ وطلحة والشكَّ في عدالة عليّ، أفتراهما علَّماه إبطال شفاعة عليّ وشفاعة صهر المصطفى». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 307، والواقع أن حرباً حامية الوطيس تدور رحاها بين العديد من الفرق حول الانتساب إلى الإمام عليّ خاصة.

(2) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 118-119.

(3) البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 307-310.

تشوُّش الخصوم وعدم انتظامهم في ترتيب ما (وانتفاء فاعليتهم وتأثيرهم بالتالي) في مقابل بيان انتظام علمائها، في كل حقل، في ترتيب ونظام يؤكد الفاعلية والتأثير. هكذا كان الأمر- مثلاً- في علم الفقه الذي «لم يكن قط للروافض، والخوارج، والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه في تعرُّف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدى به في فروع الديانة»[1]، وذلك فيما يمكن- في المقابل- «ترتيب أئمة الفقه من أهل السنّة والجماعة»[2]. وهكذا الأمر أيضاً في «العلوم المتعلقة بأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتميز بين الصحيح والسقيم من الروايات، ومعرفة السلف الصالح، ولا يدخل في تلك الصنعة إلا أهل السنّة والجماعة»[3] الذين يمكن لذلك «ترتيب أئمتهم في الحديث والإسناد»[4]. وكذلك

---

(1) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص 307-310.

(2) «مضى فقهاء الصحابة رضي الله عنهم على مذهب أهل السنّة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة كانوا فقهاء، وأربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه وهم: عليّ وزيد وابن عباس وابن مسعود (لاحظ التأصيل عند الصحابة استثماراً لما يحوزونه من سلطة عليا). وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا في مسألة على قول، فالأمة فيه مجمعة على قولهم، غير مبتدع لا يعتبر خلافه في الفقه. وكل مسألة انفرد فيها عليّ بقول من سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبي ليلى والشعبي. . .، ثم من بعد الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم: سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد والقاسم بن محمد بن أبي بكر وسليمان ابن يسار وعبيد الله بن عبد الله وعتبة بن مسعود وأبو بكر بن عبد الرحمن. وقد عدَّ مالك قول هؤلاء السبعة إجماعاً إذا اجتمعوا على قول واحد، ومن بعدهم أئمة الأمة في الفقه مثل الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية وداود صاحب الظاهر، وتلامذة هؤلاء في الفقه على سمت الحديث، فأما الذين وافقوهم في أصول الكلام وخالفوهم في فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهما من أهل الرأي، وقد ردَّ أبو حنيفة في كتابة الذي سماه ب**الفقه الأكبر** على المعتزلة ونصر فيه أهل السنّة في خلق الأفعال، وفي أن الاستطاعة مع الفعل، وقال أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة، وقال محمد بن الحسن: من صلى خلف القدري القائل بخلق القرآن يعيد صلاته. ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم، وقد أشار الشافعي إلى ذلك في كتاب **القياس** (لاحظ تسفيه الخصوم)». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 311-312.

(3) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 118.

(4) «هؤلاء على طبقات؛ في طبقة التابعين منهم أربعة، وهم الزهري وسعيد بن جبير، وهشام بن =

الأمر في «علم التصوف والإشارات، وما لهم فيها من الدقائق والحقائق، لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريباً من ألف»[1]، يقتضي الأمر ضرورة ترتيبهم[2]. وأخيراً فإن الأمر يتسع لذات الترتيب حتى في علوم اللغة والأدب[3]، وهكذا تحدد فرقة السلطة للناس، عبر هذا

= عروة، وموسى بن عقبة، وقد عُدَّ فيهم أبو الزناد أيضاً وكان قد أدرك أنس بن مالك وعبدالله بن عمر، والفقهاء السبعة من التابعين من هذه الجملة، فإنهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث، وفي طبقة أتباع التابعين منهم مالك بن أنس وسفيان الثوري، ويحي بن سعيد القطان التميمي، وفي الطبقة التي بعدهم الشافعي وأحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية وعلى بن المديني، وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل، وقد ذكر الشافعي أصل هذا العلم في كتاب **الرسالة**، وعلي بن المديني هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب. . . ، وعلى كتب يحي بن معين معول أهل الحديث في الجرح والتعديل، واسحاق بن راهوية هو الذي أملى **مسنده الكبير** من حفظه فلم يخطئ في متن الحديث ولا في إسناده، ومنهم محمد بن إسماعيل البخاري صاحب **المسند الصحيح والتاريخ الكبير وكتاب الضعفاء** وما كان في عصره ولا بعده مثله، ومنهم أبو زرعة الرازي الذي قال فيه أحمد بن حنبل أنه يحفظ ستمائة ألف حديث بأسانيدها، وأقران هؤلاء جماعة يطول الكتاب بذكرهم، وكل من ذكرناهم وجدناهم مكفرين لأهل القدر وسائر أهل الأهواء والبدع». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 312-315.

(1) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 118.

(2) «هؤلاء منهم إبراهيم بن أدهم، وإبراهيم بن سعيد العلوي صاحب الكرامات، وإبراهيم الخوَّاص، وإبراهيم بن شيبان وأبو سليمان الداراني، وأحمد بن أبي الجواري، وأحمد بن عاصم الأنطاكي، وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، والفضيل بن عياض، والجنيد، وأبو الحسين النوري، وأبو القاسم الحكيم، وبشر الحافي وإدريس بن يحي الخولاني، وبنان الحمَّال، وذو النون المصري وسري السقطي، وأبو تراب النخشبي، وجعفر الخلدي، وحاتم الأصم، وحمدون القصار، ومعروف الكرخي، وأبو علي الروذباري، وابن عطاء والشبلي وسهل التستري وأبو يزيد البسطامي، وقبلهم الحارث بن أسد المحاسبي، وقد اشتمل كتاب تاريخ الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي على زهاء ألف شيخ من الصوفية ما فيهم واحد من أهل الأهواء، بل كلهم من أهل السنّة سوى ثلاثة منهم، أحدهم أبو حلمان الدمشقي فإنه تستر بالصوفية وكان من الحلولية، والثاني الحلاج وشأنه مشكل، والثالث القنَّاد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيب لا يقبل الخبيث». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 315-316.

(3) «هؤلاء فريقان في المذهب: بصرية وكوفية؛ الكوفية منهم كالمفضل الضبي وابن الأعرابي =

الترتيب في كل العلوم المعروفة آنذاك؛ ليس فقط «قواعد العقائد»، بل «مبادئ السلوك والعمل» و«طرق الرواية»، و«كيفية الرياضة والمجاهدة»، وحتى «قواعد التذوق الأدبي والضبط اللغوي»؛ وبكيفية يصبح معها الخروج عن هذا التحديد ضرباً من الانحراف والهرطقة. ولهذا فإن الأمر، هنا، لا يخرج عن إطار التفضيل، لأنه يبقى لازماً ضرورة الخضوع لأصولٍ ومحدداتٍ سابقة في الماضي هي الأفضل لا محالة.

وإذا كان الخروج عن هذه الأصول والمحددات لا يعد- حسب فرقة السلطة- اجتهاداً، بل كفراً وبدعة، فإنه يبدو، هكذا، وكأن التفضيل يحيل إلى صنوه الذي يرتبط به؛ وأعني به التكفير. فإذ التفضيل يحيل إلى تكريس الفاعلية وتأكيد الوجود واتصاله (لا بالمعنى التاريخي فقط، بل الجغرافي كذلك)[1]، فإن التكفير يحيل-

---

= والكسائي والفرَّاء واللحياني والشيباني وإبراهيم الحرثي وابن الأنباري، وكلهم من أهل السنّة، ولإبراهيم الحرثي كتب في الرد على القدرية وأهل الأهواء، وللفرَّاء كتاب في ذم القدرية، والبصريون منهم أولهم أبو الأسود الدؤلي، وله رسالة في ذم القدرية مع انتسابه إلى الشيعة، وبعده يحي بن يعمر وعيسى بن عمر الثقفي وعبدالله بن اسحاق الحضرمي، وكانا يذمان القدرية، وذمَّ عمرو بن عبيد، وبعدهما الأصمعي وهو الذي طرد الجاحظ عن مجلسه وقنَّعه بنعله وقال: نعم قناع القدري النعل. . . ، والزجَّاج سني ومعانيه في القرآن على مذهب أهل السنّة، وبعدهما ابن دريد ونفطويه وكانا على مذهب الشافعي، وقبلهما كان أبو حاتم السجستاني شيخ السنة شديداً على القدرية، وكان سيبويه تلميذ حماد بن سلمة الذي كان سيفاً على القدرية، وإنما نُسب المبرد إلى الاعتزال لمجالسته الجاحظ وليس في كتبه شيء يدل على اعتزاله. وفي هذا دليل على أن جميع أئمة الدين في جميع العلوم من أهل السنّة». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 316-317.

(1) «بيان هذا واضح في ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان وباب الأبواب كلهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنّة. وكذلك ثغور أفريقية وأندلس، وكل ثغر وراء بحر المغرب أهله من أصحاب الحديث، وكذلك ثغور اليمن على ساحل الزنج، وأما ثغور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان: إما الشافعية وإما من أصحاب أبي حنيفة وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنّة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء، والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم، وليس لأهل الأهواء ثغرٌ، فصح أن أهل السنّة هم المهتدون». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 312. وهكذا تتم إزاحة الخصوم من حقلي التاريخ والجغرافيا معاً.

في المقابل- إلى دلالة هامشية الوجود وانعدام التأثير[1]. والحق أن اقتران التفضيل والتكفير[2]، على هذا النحو، إنما يكشف عن الاقتران بين فعلي التمييز والإزاحة؛ وبمعنى أن فعل التفضيل ليس فقط فعل تمييز، بل- والأخطر- أنه فعل إزاحة. ولعل ذلك يحيل إلى الأساس الإيديولوجي للتفضيل، لا عبر تكريس اختيار سياسي ما (مثلما كان الأمر فيما يتعلق بالتفاضل بين الخلفاء)، بل عبر تكريس خطاب محدد (ينتظم كل مظاهر النظر والعمل) وإزاحة وإقصاء سائر الخطابات المناوئة. إذ التكفير ينطوي على دلالة السعي من الخطاب الأشعري (خطاب السلطة) إلى فرض هيمنته في محيط الثقافة، وذلك بإقصاء ونفي كافة الخطابات المناوئة عبر وصمها بالضلال والهرطقة.

ومن هنا إلحاح الخطاب الأشعري- وخاصة مع البغدادي الذي ابتدأ معه التفكير في التكفير[3]- على أن يضع نفسه في هوية واحدة مع «الدين القويم والصراط المستقيم» تمييزاً لنفسه عن الخطابات المناوئة التي لا تعبر، في المقابل،

---

(1) «فحتى أنواع الاجتهادات الفعلية التي مدارها على أهل السنّة والجماعة في بلاد الإسلام، فمشهورة مذكورة، مثل المساجد والرباطات المثبتة في بلاد أهل السنّة، إما في أيام بني أمية، وإما في أيام بني العباس، مثل مسجد دمشق المبني من أيام الوليد بن عبد الملك، وكان قتل في أيامه ما شاء الله من الخوارج والروافض والقدرية (لاحظ الإزاحة حتى القتل) و بنى أخوه مسلمة بن عبد الملك المسجد بقسطنطينية، وما قام إلى هذه المدة بعمارة مسجد مكة والمدينة إلا من كان من أهل السنّة والجماعة، لم يكن لواحد من أهل بدع الخوارج والروافض والقدرية فيه سعي. وكان بعض المصريين (من الفاطميين) يتغلبون ويسعون في عمارة شيء منه، لكن لا موقع لما كانوا يفعلونه مع سوء اعتقادهم، كما قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾». انظر: الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص 120. وهكذا فإنه لا شيء من الآثار يدل على فاعلية الخصوم أيضاً.

(2) والملاحظ أن التكفير يرد في المصنفات الأشعرية لاحقاً مباشرة للتفضيل حتى ليبدو مقترناً به، انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 318-342، والغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 119-123، والإيجي: **المواقف**، ص 414-430.

(3) والحق أن في مجرد ابتداء الأمر مع البغدادي دلالة على انطواء التفكير في التكفير على معنى النفي والإقصاء، لأن خطاب البغدادي- بمضمونه وأسلوب كتابته- لا يتكشَّف إلا عن سعي لا هوادة فيه إلى إقصاء الآخر ونفيه، انظر: **الفرق بين الفِرق**، (دار الأفاق)، بيروت، 1973.

إلا عن«الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة»[1]. إنه إذن خطاب القوامة والاستقامة في مقابل خطاب الرأي والهوى، خطاب الفرقة الناجية في مقابل خطابات الأخرى الهالكة. وهكذا يتوازى الخطابان ولا يلتقيان في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوماً إلى استبقاء واحد منها ونفي وإقصاء ما عداه، إذ كيف لخطاب الرأي والهوى أن يوجد وهناك القوامة والاستقامة؟ إن مآله- لا شك- هو النفي والإقصاء من حقل الملة والأمة معاً. بل إن النفي والإقصاء يلحقانه أيضاً خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير إلى الهاوية والنار الحامية. وهكذا الإقصاء في العالم يتبعه الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المسيطر لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر على النبذ لمخالفيه فيهما أيضاً. وهكذا يتكشف التكفير- مثلما التفضيل قبلاً - عن إيديولوجيا للهيمنة لا يفلح شيء في التغطية عليها.

والحق أن اقتران التفضيل والتكفير، هكذا، إنما يؤول إلى تصوير التاريخ حقل صراع بين الإيمان والكفر أو حتى بين الله والشيطان، أعني بين طرفين لا يمكن الالتقاء بينهما أبداً، بل لا بد من النفي لأحدهما والإبقاء للآخر. وبقدر ما يبدو التاريخ، لذلك، تاريخاً صورياً لا مجال فيه للإنسان كما سيظهر فيما بعد، فإنه يبدو أيضاً تاريخاً لاهوتياً ساذجاً لا مجال فيه إلا للانقسام والإزاحة، وليس الاستيعاب والإضافة اللذين ينبني عليهما تاريخ الإنسان بالفعل.

ولعله يلزم التنويه بأنه إذا كان التفضيل قد انبثق من السعي إلى تكريس الاختيار السياسي لجماعة ما بوصفه الأفضل من كل ما عداه، ثم تطور إلى تكريس نوع من السلطة الثابتة التي لا تتزعزع لهذه الجماعة، في كافة مناحي النشاط الإنساني (وفي الحالين فإن ثمة الخضوع لأصل ثابت في الماضي لا يمكن الخروج عليه بوصفه الأفضل)، فإن ذلك يعني أن التفضيل قد انبثق وتطور قاصداً إلى تكريس وضع ما. ولعل ذلك يؤول إلى أن التفضيل إنما يجد ما يؤسسه في ذلك القصد فقط، وبما يعني أن هذا «القصد» وليس «النص (القرآني أو النبوي)»

---

(1) البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 2-3.

هو ما يؤسس القول في التفضيل. ومن هنا ما صار إليه البعض من أن «النصوص المذكورة (فيه) لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف»[1]. ولذلك فإن «مُستنده ليس إلا الظن، وما ورد في ذلك من الآثار، وأخبار الآحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد»[2]، أو بدلالة الإجماع [3].

ومن غير شك فإن هذا «الميل من الأمة»- الذي يسند النص التفضيل إليه - ليس إلاّ «قصدها» إلى تبرير وتكريس ما حدث في مسألة الخلافة- وكل ما ترتب عليه- من خلال مفهوم التفضيل. لكنه بدا أن هذا الإسناد للتفضيل (بطريق الاجتهاد أو بدلالة الإجماع) إلى القصد أو الميل وليس النص، لا يؤول فقط إلى مجرد زعزعة أسسه، بل- والأهم- أنه يفضح أصله الإيديولوجي. ومن هنا ما صار إليه البعض، تغطيةً لذلك، من أن التفضيل إنما يكون «بالوضع من الله تعالى»[4]، وأنه لذلك «لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن أو من كلام رسول الله»[5]. إنه السعي- لا شك- إلى التغطية بالنص على الأساس الإيديولوجي للتفضيل. وأخيراً، فإنه إذا كان التفضيل قد اتسع لبعض ضروب المفاضلة الأخرى، كالتفاضل بين الأنبياء بعضهم وبعض[6]، وبينهم وبين

---

(1) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 412.

(2) الآمدي: **غاية المرام**، سبق ذكره، ص 391.

(3) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 412.

(4) البزدوي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 202.

(5) ابن حزم: **الفصل**، ج 4، سبق ذكره، ص 102.

(6) «كان ضرار بن عمرو يقول: لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه، وقال أصحابنا مع أكثر الأمة بتفضيل بعضهم على بعض، وقالوا: إن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام. ومن بُعث منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعث منهم إلى قوم مخصوصين، وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم: أنا سيد ولد آدم، وقال أيضاً: آدم ومن دونه تحت لوائي. وقال لو كان موسى حياً ما وسعه إلا إتباعي». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 297-298. «في أن نبينا أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام ويدل عليه النقل والعقل. أما النقل: فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم قال لمحمد- صلى الله عليه وسلم- ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾، وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، فيكون أفضل منهم، وأما العقل فهو أن دعوته =

الأولياء[1]، فإن الأمر هنا أيضاً ينطوي على ذات فعلي التمييز والإزاحة، لكنه التمييز فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء للأمة التي ينتمي إليها النبي في مقابل إزاحة غيرها من الأمم الخاصة بالأنبياء الآخرين؛ وبما يعني أن أفضلية النبي محمد في هذا السياق لا تعني إلا أن أمته هي أفضل من باقي الأمم جميعاً[2].

وبالرغم من أن الأمر ذاته يتبدى فيما يتعلق بالتفاضل بين الأنبياء والأولياء، فإن أثر الانفتاح على التصوف يبدو حاضراً في هذا السياق. إذ يبدو أن هذه الضروب من المفاضلة كانت صدىً لما انطوت عليه بعض نصوص التصوف من إعلاء شأن الأولياء على الأنبياء. والحق أن تأثير التصوف الإشراقي، بتصوره الهرمي للعالم، يبدو قوياً على مبحث التفضيل بأسره.

= بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء، فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد (صلى الله عليه وسلم) أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام، فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام». انظر: الرازي: **معالم أصول الدين**، ص 103-104.

(1) «أجمع أصحابنا مع أكثر الأمة على أن كل نبي أفضل من كل وليّ ليس بنبيّ، وزعمت الغلاة من الروافض أن الأئمة من الأنبياء، وزعمت الخطابية منهم أن أبا الخطاب كان أفضل من جعفر الصادق مع قولهم بنبوة جعفر، وقول بعضهم بإلهيته، وزعمت الكرامية أن في الأولياء من هو أفضل من بعض الأنبياء، ومنهم من ادَّعى فضل زعيمهم ابن الكرام علي ابن مسعود وكثير من الصحابة، ولم يجسر على تفضيله على الأنبياء خوفاً من السيف. وهذا قول لا يستحق صاحبه الكلام». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، ص 298. «في أن الأنبياء أفضل من الأولياء ويدل عليه النقل والعقل، أما النقل: فقوله عليه السلام في أبي بكر رضي الله عنه: والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر، فهذا يدل على أن أبا بكر رضي الله أفضل من كل من ليس بنبي، وأنه دون من كان نبياً. وهذا يقتضي أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالاً من غيرهم، وأما العقل: فهو أن الوليّ هو الكامل في ذاته، والنبي هو الذي يكون كاملاً ومكملاً، ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول، فإن ادعى بعض الجهلة أني كملت طائفة من الناقصين، فلينظر في أن أصحابه أكثر عدداً وفضيلة أما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر،علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه». انظر: الرازي: **معالم أصول الدين**، ص 100-101.

(2) «ولا خلاف في أن أمة محمد أفضل الأمم». انظر: ابن حزم: **الفصل**، ج 4، ص 91.

الفصل الثالث

«من التفضيل إلى التكفير»
التاريخ الأشعري أو خطاب التدهور

أولاً: من الإمامة إلى التاريخ

-1-

إذا كان لا بد للحضارة أي حضارة من فكرة تقوم عليها[1]، فإن الوحي، بلا شك، هو الفكرة التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه «لو لم يكن

(1) أفاض الفلاسفة الألمان- وعلى الأخص هيجل واشبنجلر رغم تباينهما- في الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ بينما يرى هيجل في هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اشبنجلر يراه- كالموناد عند ليبنتز- مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث أن كل حضارة هي تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى تمام الاختلاف في جوهره وأسلوبه وممكنات وجوده. انظر لهيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 1، **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، 1980، ص 161-162؛ واشبنجلر: **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، (دار مكتبة الحياة)، بيروت، 1964، 3 أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة.
ولا بد من ملاحظة أن هذه الفكرة أو الروح لا تمثل وجوداً متعالياً على التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسبقاً، بقدر ما تتبلور في التاريخ- وإن في واحدة من لحظات تبلورها على الأقل- ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفاعلية العملية التاريخية على نحو مباشر. لكنه، وحتى مع التجاوز عن الأصل الأنطولوجي للفكرة، فإنه لا إدراك لها أبداً خارج التاريخ، الأمر الذي يعني أن الفكرة لا تنفصل- إن وجوداً أو إدراكاً- عن تاريخها أبداً.

هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»[1]. وإذ يستحيل البتة أن تحتفظ الفكرة كأساسٍ للحضارة بنفسها كمجرد هوية باطنية، وتبقى مع ذلك حية- لأنها تغدو آنئذ وجوداً صورياً مجرداً لا ينطوي على أي حياة- فإنها تخضع لضروب من التعيّن التي تعرض فيها الفكرة كل مظاهر نشاطها الحضاري الخاص. وبدوره يتكشف الوحي عن ضروب من التعيّن يتخارج فيها من ذاته ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكراراً، بل استيعاباً لماهيته الخاصة وارتفاعاً بها إلى آفاق أكثر رحابة يجد فيها الوحي ثراء حياته الحقَّة [2].

ولعل التعيّن الأول للوحي في إبداعات نظرية (من تفسير وكلام وحكمة وتصوف. . . إلخ) يبقى محض تجريد خالص ما لم تتعين هذه الإبداعات في ضروب من الممارسة التاريخية (الاجتماعية والسياسية)؛ وأعني ما لم تتعيَّن في دولة تحققها وتتحقق بها في آن معاً. وهنا يلزم التأكيد على أن الدولة، ضمن هذا السياق، تتبدى لا كمجرد شكل سياسي لتنظيم المجتمع قد يكون مفروضاً عليه من خارجه، بل تجلياً لفكرته الحضارية الخاصة[3]، وبما يجعلها «أساس ومركز

---

(1) حسن حنفي: **التراث والتجديد**، سبق ذكره، ص 131، ويبدو- لحسن الحظ- أن ذلك يمثل مبدأ مطلقاً، إذ «الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه الحقيقي؛ وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي ترد طبيعته إلى تعيّن بسيط أساسي بوصفه مرآة لكل تعيّن، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب». انظر: هيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 1، سبق ذكره، ص 158.

(2) يستحيل- تبعاً لذلك- أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنَزَّل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حياً، بل إن ذلك بالأحرى، يدخل به دائرة الاضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لا تنطوي على غير الخواء، الذي لا يمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى ضروب الخبرة والتطور.

(3) ومن حسن الحظ أن ذلك تحديداً، هو ما ينتهي إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار؛ وأعني الفارابي وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجلياً للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة- المدينة اليونانية- بما هي تجلٍ لفكرة حضارية خاصة مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابي، خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن المدينة الفاضلة تظل تحتفظ بتمايزها =

العناصر العينية الأخرى في (حياته): أعني أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم»[1]. وهذه الدولة تستحق لذلك أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ دونها. إذ دونها يفتقد التاريخ، لا معناه وغايته فقط، بل والسياق الذي يجعل التدوين (وهو أساس التاريخ كتقنية) ممكناً[2].

ومن هنا فلعله يمكن القول إنه بمثل ما كانت الدولة، بما هي كذلك، هي التحقق الواقعي للفكرة الأخلاقية عند هيجل، فإن الإمامة، لا بما هي حقل التفكير في السياسة فقط، بل وبوصفها الأساس الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة عند المسلمين[3]، هي التحقق الواقعي للوحي، أو أنها أداة تحققه على

= عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تنطوي عليها كل منهما، ومن هنا أيضاً تمايزها عن الدول العربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسي مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

(1) هيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 1، سبق ذكره، ص 156. ولكن لا ينبغي أن يُستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى «أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها» (انظر: المصدر السابق، ص 159). وإذن فإنها تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق بها وتتحدد أيضاً، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

(2) لا يوجد من هو أكثر من هيجل إلحاحاً على القيمة الجوهرية للدولة بالنسبة للتاريخ، ولذلك فإنه رغم أن «التطوير الكامل لفكرة الدولة ينتمي- على قوله- إلى فلسفة الحق». (انظر: **فلسفة التاريخ**، ص 144)، فإن هيجل حين أدرك «أننا نجد فيها هدف التاريخ في شكل أكثر تحديداً» (ص 143)، وذلك باعتبار أنها «الشكل الذي تتحقق فيه الروح»، قد اضطر إلى استحضارها بقوة إلى ميدان **فلسفة التاريخ**، لا بما أفرده لها من الصفحات الطوال فقط (ص 140-165 من الترجمة العربية)، بل وباعتبارها جزءاً من الأساس الميتافيزيقي للعملية التاريخية بأسرها. ثم تكتمل جوهريتها عنده بأن يرى وجودها شرطاً للتدوين التاريخي نفسه باعتبار «أن المجتمع الذي يكتسب وجوداً مستقراً، ويرتفع بنفسه إلى مستوى الدولة يحتاج إلى قوانين وأوامر رسمية؛ أعني إلى قواعد شاملة وملزمة بطريقة كلية، بدلاً من الأوامر الذاتية للحكام التي تلبي مقتضيات اللحظة الراهنة. وهكذا يأتي هذا المجتمع بسجلٍ للأفعال والأحداث المعقولة الواضحة ذات النتائج الدائمة. كما يبدي اهتماماً بها، مما يدفع نموزين (أي قوة التذكر التي هي أساس التاريخ كتقنية) إلى أن تضفي عليها صفة الدوام، تحقيقاً للهدف الدائم في تكوين وإنشاء الدولة». انظر: المصدر السابق، ص 173. ومن هنا جوهرية الدولة للتاريخ في كليته؛ أعني بما هو (روح باطنة) وبما هو (تدوين) أيضاً.

(3) ولعل كون الإمامة هي الأساس الذي انطلقت منه كافة ضروب الإبداع والممارسة الإسلامية، =

الأقل[1]، أو أنها الكيفية التي يحكم عبرها الوحي العالم. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم، عبر الإمامة، وبين مفهوم الحاكمية، المتداول بقوة في الأدبيات السلفية/ الإسلاموية الراهنة. فإن مفهوم الحاكمية (الراهن) إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ومن دون أي فاعلية للبشر (فهماً وتأويلاً)، الأمر الذي يؤول، لا شك، إلى الإهدار الكامل لقدرته على أن يكون فاعلاً في العالم[2]، وذلك من حيث يبدو المعنى في الوحي، ضمن هذا السياق، هو معطى مطلق غير مشروط بأي فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم في جوهره هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق.

وأما الحضور الفاعل للوحي في العالم، عبر الإمامة، فإنه يستحيل إلا مع

= يأتي من خلال انسراب البنية التي تبلورت في حقل علم العقائد الذي انبثق من الإنشغال بها (أي الإمامة)، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة. فقد كان الإنشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعيّن النظري الأول للوحي في (علم الكلام). ولحسن الحظ فإن هذا العلم كان هو الحقل الذي تبلورت في فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها؛ الأمر الذي راحت معه كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة وغيرها) تتوجه- تأكيداً لانتمائها إلى نفس الثقافة- إلى البحث عن أسانيد نظرية في علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

(1) لا يمثل هذا التعيُّن الواقعي أي انتقاص من قيمة الوحي ومعناه، بل لعله يكشف- بالأحرى- عن ثرائه وغناه، وذلك من حيث يسمح لفكرته، لا بمجرد اختبار قوتها وتماسكها في التحقق وتطورها تبعاً لذلك، بل والكشف عن كافة إمكاناتها الباطنة، الأمر الذي يجعله- أي هذا التعيُّن- جزءاً من بناء الفكرة، وليس مجرد أداة لتجليها في الوجود فقط، وهكذا فإنه لا انتقاص أيضاً من قيمة هذا التعيُّن، باعتبار كونه جزءاً من الفكرة، لا مجرد أداة فقيرة لها.

(2) ولعلها مفارقة الحاكمية، أن تنتهي هكذا، إلى إهدار فاعلية الوحي من حيث تبتغي تكريس هيمنته الشاملة، وهو الإهدار الذي يأتيها من نفي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يبدو جزءاً من الوحي، لا بما هو قصد له، بل- والأهم- من حيث كونه الأداة لحياته الحقَّة في التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام عليّ، عندما أثيرت مسألة «الحاكمية»، للمرة الأولى في تاريخ المسلمين أثناء حرب صفين، بعد أن رفع الأمويون القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى «تحكيم كتاب الله»، واندفع بعض أنصار الإمام- وقد خدعتهم الحيلة- يرددون نفس الدعوى، فما كان إلا أن راح الإمام ينبه أصحابه إلى أن القرآن إنما «هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الرجال»؛ وكان يعني- بالطبع- أنه ما من حضور للقرآن في العالم إلا بنطق الإنسان عنه.

الحضور الخلاق للبشر فهماً وتأويلاً. إذ التأويل- كفاعلية خلاقة- يفترض كون المعنى في الوحي هو تكوين تاريخي، لا معطى مطلق، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفاعل في عالم هو بدوره تكوين تاريخي. وبالطبع فإنها الإمامة حين تتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى تنظيراً فقيراً لها يتمثل بجلاء في نصوص الآداب السلطانية المتأخرة، لتصبح نشاطاً فاعلاً للذات بإزاء الوحي فهماً وتأويلاً وتحقيقاً له في هياكل سياسية واجتماعية.

وإذن فإنها الإمامة حين تصبح قرينة التأويل وصنوه؛ وهو الاقتران الذي لمحه الصحابي الجليل (عمار بن ياسر)، من خلف غبار المعارك في «صفين»، حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[1]، ثم أكد الاقتران نفسه- ابن قتيبة- وهو بصدد «تأويل مختلف الحديث»، حين ربط بين «اختلاف الناس على التأويل، (وبين) تنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه»[2]. وهكذا تتجاوز الإمامة كونها

---

(1) فإذ اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلاً: «نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله». نقلاً عن كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969، ص 412، فإنه كان يكشف، بذلك، عن أن الإمامة كأصل للنزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر؛ ولكن من دون أن يعني ذلك لا جوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط بل يحدده أيضاً، فالأشعرية، مثلاً كجوهر تأويلي لسلطة ما، لم تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما: الإمامة والتأويل.

(2) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، طبعة مصر، 1326هـ، ص 193. والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضاءل- وإلى حد الغياب أحياناً- في النصوص السُنيَّة. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذين اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من الانقطاع الذي تكرس مع ولاية معاوية بين «الأمراء والعلماء» حيث «كان الأمراء- حسب ابن العربي- قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر». نقلاً عن محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 234. ولعل دلالة هذا الانفصال بين العلماء والأمراء، تتمثل، لا في الانفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم توحدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ودولته مع معاوية (انظر =

مجرد ممارسة سياسية فقط[1]، وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها ويحددها. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تجد الدولة- والحال كذلك- ما يؤسسها ثقافياً في مبدأ باطني خاص (هو الوحي وتأويله)؛ ومن هنا قوتها وتمكنُّها.

ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة- ضمن هذا السياق- لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي، عندئذ، يمثل مبدأً قسرياً يفرض نفسه على الدولة من الخارج؛ وأعني أنه يصبح مبدأً خارجياً فقط. وإذ المبدأ الخارجي لا يمكن أن يكون أساس أي وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيين أيضاً، الأمر الذي يكرس- تبعاً لذلك- ضعف الدولة وهشاشتها، لا قوتها وتماسكها[2].

وأما أن يكون الوحي مبدأً باطنياً للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعني أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيين أيضاً. ومن هنا قوة الدولة؛ أعني من كونها تمثل تجسيداً لمبدأ باطني خاص (هو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لا بد أن يتوقف انهيارها وتفككها- تبعاً لذلك- على تحول الوحي، بتأثير العجز عن تطويره، إلى مبدأ خارجي يغطي وحدتها الهشة)، ومن هنا اختلاف هذه الدولة- في طور قوتها- عن الدولة العربية الراهنة التي لا تجد

= المصدر السابق، ص 235)، ولعل ذلك ما يؤكد إصرار الشيعة، في المقابل، على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحد، كجزء من تأسيهم بالطبع، بنموذج (دولة التنزيل)، حيث يتوحد في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) الإمارة والعلم معاً. ومن هنا ضرورة أن يتوحد في «دولة التأويل»- بما هي امتداد لدولة التنزيل عند الشيعة- الإمامة والتأويل في شخص واحد، بينما لا يشترط ذلك عند أهل السنّة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

(1) ومن المفارقات أن ثمة نص لابن قتيبة، نفسه، يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط، وأعني به نص **الإمامة والسياسة**.

(2) ولعل ذلك هو مأزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيرها، إلى تكريسها عبر الفرض القسري لمبدأ الوحي على الدولة من الخارج، إذ لن يؤول ذلك إلا إلى دولة هشة غير متماسكة. حيث إن قوة الدولة تستلزم- كشرطٍ لها- تحويل الوحي من مبدأ خارجي يُفرض قسراً إلى مبدأ باطني؛ وهو ما يتعذر إنجازه إلا عبر فعالية تأويلية خلاقة تغيب عن الوعي السلفي الراهن.

مبدأً ذاتياً خاصاً يؤسسها، فتضطر- لذلك- إلى استعارة مبدأ خارجي (هو المبدأ العلماني)[1] تقوم عليه. وعلى فرض إمكان ذلك، فإن هذه الاستعارة تؤول إلى تكرس ضعفها وهشاشتها، ولا جوهرية وجودها[2].

والحق أن كون الإمامة قرينة التأويل لا يعني أن كل تأويل لا بد أن يرتبط بسلطة، وإن كان يعني- في المقابل- أن كل سلطة لا بد أن ترتبط بتأويل ما. إذ التأويل في الإمامة يتجاوز ما فيها من سلطة، بل لعله يحتويه ويستغرقه بلغة المناطقة، لأنها (أي السلطة فيها) هي مجرد التكثيف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، التي لا تنتمي إلى حقل السياسة على نحو مباشر. وهذا الانبثاق للسياسة من خارجها هو ما يبرر جوهرية التأويل لكل سياسة، حتى أنها تصبح مجرد وجه له. وهكذا يمكن القول أن الإمامة هي تأويل في العمق[3]، وأن السياسة أو السلطة هي قناعه الظاهر. وتبعاً لذلك فإنها تمثل تخارج الوحي من ذاته في التاريخ؛ أعني أنها تمثل صيرورته في الخروج من ذاته، عبر التأويل، إلى أن يفض سائر ممكناته الكامنة في أشكال وجود جديدة لا تنطوي عليها، بما هي كذلك، ماهيته الخاصة.

ولكن ذلك لا يعني أن ماهيته لا تنطوي عليها أبداً، لأن ذلك يكون تحقيقاً لأشكال وجود غريبة عن ذاته. وإذ يستحيل البتة أن يتحقق في محيط الذات ما لا ينتمي إليها أبداً فإن ماهية الوحي لا بد أن تنطوي على كل أشكال الوجود التي

---

(1) ولا يتجه القصد، البتة، إلى التقليل من قيمة هذا المبدأ وجدواه، بل الأمر يقف عند مجرد الكشف عن حدوده، حال استعارته ليمثل مبدأً لدولة لا تنتمي إليه ثقافياً؛ وبالتالي فإنه يمثل مبدأً خارجياً يُفرض قسراً عليها. ومن هنا تلك الأزمة التي تواجهها الدولة الراهنة.

(2) وهنا فقط تكمن المأساة الحقة للدولة العربية الراهنة، تلك التي راحت تدفع البعض- وقد أدرك عجز دولته شاملاً- إلى السعي إلى استعارة المبدأ القديم الذي أسس لدولة السلف. ولكن من سوء الحظ أن هذا المبدأ لا يمكن- بالكيفية التي يُستعار بها- أن يمثل أي تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل إنه يفاقمه بمثل ما يظهر حالياً.

(3) وهنا يتسع مفهوم الإمامة لينطوي على كل ما تم إبداعه من تأويلات معرفية للوحي، وذلك بصرف النظر عن كون بعض هذه التأويلات قد يدعم سلطة يسعى بعضها الآخر إلى تقويضها بالذات، ذلك أنها جميعاً تمثل- رغم تعارضها- ضروباً من الاجتهاد تستهدف أن تحقق بالسياسة تنظيماً بعينه للمجتمع.

تنبثق، على مدى التاريخ، في محيط ذاته، لكن بما هي كذلك، بل بما هي مجرد ممكنات ليست فقط قابلة للتحقق، بل إنها تقصد إليه. ولعل التاريخ هو، فقط، ما يحقق هذه الممكنات، أو بالأحرى بعضها. ويعني ذلك أن تحقق هذه الممكنات في الوجود دون غيره، لا يرجع إلى ذاته، بل إلى شروط تتجاوزه في السياقات التاريخية الشاملة، التي تحقق، من بين كل ما تنطوي عليه الذات من ممكنات، واحداً منها فقط. ولعل ذلك يعني أن تحقق أحد ممكنات الوحي لا يعني تميّزه أو جدارته دون غيره[1]، بقدر ما يعني أن التداعيات التاريخية قد فرضت تحققه دون غيره. ولكن التاريخ لا يكتفي بأن يحقق أحد ممكنات الذات أو الوحي فقط، بل إنه يستنفد ممكنات وجود ذلك الذي يحققه أيضاً؛ الأمر الذي يجعل التحول عنه إلى غيره لازماً. وهكذا فإن التاريخ باستنفاده لممكنات الشيء الذي يحققه في الوجود إنما يفرض التطور في اتجاه ما يتجاوزه كذلك. وهكذا يكون التاريخ جزءاً من بنية الوحي، وذلك من حيث يسمح له- عبر تحقيق ممكنات ذاته واستنفادها في الوجود في آن معاً- بفض شفرة ذاته، والوعي بما تنطوي عليه حقاً.

وهنا لا بد من ملاحظة أنه إذا كان خروج الوحي من ذاته إلى التاريخ، لا يمثل أي اغتراب عنها- بل إن فيه إثراءً لها- فإنه أيضاً يقضي على غربة الأشياء في العالم. إذ الشيء في العالم يبقى، في طبيعته الخاصة، مجرد شيء بين غيره من الأشياء، غريباً بلا هوية أو انتماء، ولكنه سرعان ما يتحول عن طبيعته الخاصة، حين يتشكل تبعاً لمبدأ روحي ما، فينتسب إليه، ويكتسب منه هويته التي تجعله فرعونياً أو إغريقيا أو صينياً أو إسلاميا. وهكذا يصبح الشيء، بمقتضى هذا الانتساب الروحي، لا شيئاً مجرداً، بل كياناً محدداً له معناه[2]. والملاحظ أن

---

(1) وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار- كالأشعرية مثلاً- في محيط الثقافة الإسلامية، لا ترجع- على العكس مما يجري الإيهام به- إلى أي جدارة أو تميُّز خاص، بل ترجع إلى التاريخ الذي يحقق وحدة هيمنة بعض ممكنات الذات ويفرض تهميش غيرها، ولكنه إذ يستنفد هذا الذي يحقق هيمنته، فإنه يجعل التحول عنه لازماً. فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استنفاد ممكناته، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لاتاريخي في جوهره. وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

(2) فإن حجراً ما أو قطعة معدن، هي مجرد شيء بلا هوية، ولكنها حين تتشكل طبقاً لمبدأ =

الشيء بمقتضى هذا الانتساب، لا يحدث له إلا أن يصبح موجوداً تاريخياً، بعد أن كان وجوداً في الزمان لا تاريخ له. وهكذا فإن جوهر ما يطرأ على الشيء من تحول، إنما يأتيه من مجرد اكتسابه تاريخية لا ينطوي عليها في وجوده الخاص. وإذ الدلالة القصوى لهذا التحول تعني أن الشيء قد أصبح يخص الإنسان، بعد أن كان معزولاً عنه، فإن هذا يعني أن التاريخ هو القوة الجبارة التي تقضي على غربة الوحي عن ذاته من جهة، وعلى غربة الأشياء في العالم من جهة أخرى، وذلك بجعلها وجوداً يخص الإنسان ولأجله.

ولقد بدا أن التجربة التاريخية تدعم هذا التحليل النظري للإمامة؛ وأعني أن الإمامة كانت على صعيد التاريخ، نقطة البدء لانبثاق كل تحققات الوحي وتخارجاته من ذاته. إذ الوحي قد صار، بعد اكتمال تنزيله، مجرد وحدة مغلقة لم تعد تتسع لمثل ما اتسعت له أثناء التنزيل من ضروب التنوع والاختلاف[1]. ولعل هذه (الوحدة) هي ما دفعت مؤرخي الفرق إلى الإلحاح على «أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته كانوا على طريق واحدة، لم يكن بينهم خلاف ظاهر»[2]. ولكن النص لا يتحدث إلا عن غياب الخلاف الظاهر فقط؛ إذ الحق أن الواقع قد انطوى على العديد من صور الصراع والتناقض الباطن[3]، التي

= روحي ما، فإنها لا تصبح حجراً أو قطعة معدن، بل تشكيلاً يجسد روح حضارة (أو فكرة) ما.

(1) حقاً كان استيعاب الوحي (النص)، أثناء التنزيل، لمتغيرات الواقع خارجه هو ما يؤكد ثراءه ويهبه التنوع. ولكن اكتماله يحيله إلى وحدة فقيرة، لا مجال فيها- من حيث أُغلقت بالاكتمال- لكل ما يستجد من ضروب الاختلاف والتنوع. ولذلك فإنه (أي الوحي) يكون في حاجة إلى أن يتجاوز- بعد اكتمال التنزيل- هذه الوحدة الفقيرة؛ الأمر الذي يستحيل إلا بالتأويل الذي يسعى إلى إثراء نص الوحي، بقراءته ابتداءً من جملة المتغيرات والاختلافات خارجه. وهكذا يستعيد الوحي بالتأويل غناه الذي أوقفه اكتمال التنزيل.

(2) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 12، وانظر أيضاً: البغدادي: **الفَرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 12. ومع ذلك فإن بعض مصنفات الفرق تشير إلى بعض وجوه الخلاف والتنازع إبان حياة النبي نفسه، ولكنها تتجاوز عنها سريعاً لأنها «ليست من الخلافات المؤثرة في الدين». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 21.

(3) لا يرى مؤرخو الفرق لهذا الضرب من الخلاف الباطن أصلاً اجتماعياً في الواقع القائم =

سرعان ما انفجرت، وتناثرت شظاياها في جسد الأمة، عندما تهيأت الظروف الملائمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

فالأمة، التي أدرك النبي أن التنازع يدب في أوصالها مبكراً، أثناء مرض موته[1]، لم تكن كياناً متجانساً على نحو مثالي، بل كياناً حياً ومؤلفاً- ككل حياة- من قوى عدة تتنازعها المصالح والولاءات القديمة التي لم تجف جذورها بعد. ذلك أن «جذور الواقع الجديد لم تكن قد ترسخت إلى حد يحول دون استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة»[2].

ومن هنا ما يراه البعض نوعاً من «القلق في بنيات الدولة»[3] القائمة آنذاك؛ وهو القلق الذي كان لا بد أن يتجاوز «بنية الدولة» إلى «بنية الفكر»، وذلك من حيث أن خلافات الواقع كان لا بد أن تستحيل إلى خلافات في النظر راحت تعيد إلى الوحي ثراءه وغناه من خلال ما تنطوي عليه من تنوع في التأويل وتباين في الفهم؛ وأعني أن الوحي قد راح- عبر هذه الاختلافات- يتجاوز كونه مجرد وحدة فقيرة، ليصبح وحدة يثريها التنوع ويغنيها الاختلاف.

وبالرغم من هذا الطابع الإيجابي للاختلاف، بالنسبة لفكرة الوحي، فإن

= آنذاك، بل يردونه إلى مجرد علة نفسية تتجلى في نفاق البعض ممن كان قد اظهر الوفاق. انظر: البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، ص 12، والشهرستاني: **الملل والنحل**، ص 19، والإسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص 12.

(1) يروي الشهرستاني أنه «لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، قال: ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي «فقال عمر رضي الله عنه: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله، وكثر اللغط. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع. ولقد كان ذلك أول تنازع- وهو بصدد الإمامة فيما سيظهر- وقع في مرضه عليه السلام»». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 21.

(2) محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، (دار الثقافة الجديدة)، ج 1، القاهرة، بدون تاريخ، ص 64.

(3) محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية)، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص 130.

النظرة إليه لم تتجاوز أبداً كونه «مصدر اضطراب في الأمة»[1]، وذلك من حيث آل- على صعيد الممارسة- إلى «أن بناء الجماعة قد انصدع، وانفصمت عُرى الوحدة بينهم»[2]، وعلى صعيد النظر، فإن أخطر ما آل إليه الاختلاف حقاً كان هو «التفرق على الأصول النظرية»[3]، وبما يعنيه ذلك من تفتيت للوحي، وإهدار لشموله وكليته. والحق أن الاختلاف لا يهدر شيئاً إلا مجرد أحادية فهم الوحي، ومن دون أن يمس كليته الحقَّة؛ هذه الكلية الحية التي لا تستبعد أي حضور للاختلاف داخلها، بل لعلها لا بد أن تنطوي في جوفها على كل ضروب الاختلاف والجزئية[4]، وذلك لتكتسب حياتها الحقَّة بالفعل، وإلا فإنها ستكون مجرد كلية ميتة صماء؛ حيث الحياة الحقَّة للكلي تأتي فقط من انطوائه على كل ضروب الاختلاف والجزئية، وتعاليه عليها. والحق أن هذه الكلية الحية لا يمكن أن تكون كذلك، إلا بانطوائها على ضروب من الاختلاف التي لا بد أن تكون حية بدورها؛ أعني لا بد أن يكون مصدرها الواقع، وليس مجرد الوحي، وإلا فإنها ستكون صورية محضة. ومن هنا دلالة تلك الضروب التاريخية التي اغتنى بها الوحي وانبثقت منها- وحسب مؤرخي الفرق أنفسهم- كل النتاجات النظرية اللاحقة.

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة، 1950،الطبعة الأولى، ج 1، ص 38.

(2) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، (دار الشعب)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 12، ولعل إلحاح أهل السنّة على إرداف تسميتهم بلفظ «الجماعة» يكشف عن كراهة لا حد لها للاختلاف الذي يكرس التفرق في مواجهة وحدة الجماعة.

(3) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5- **الإيمان والعمل - الإمامة**، (مكتبة مدبولي)، القاهرة، 1988، ص 551.

(4) ولحسن الحظ فإن التاريخ الشامل للوحي يكرس هذا المفهوم عن الكلية الحية التي تستوعب في داخلها كل ضروب الاختلاف والجزئية، وذلك أنه إذا كان الوحي بناءً شاملاً يتحقق في لحظات جزئية مختلفة، ثم يكتمل بناءه في اللحظة الأخيرة التي يمثلها الإسلام، فإن كلية هذه اللحظة، مثلاً، تأتي من انطوائها على كل ما يسبقها من لحظات جزئية متباينة وتجاوزها لها، وليس من مجرد احتفاظها بجملة من السمات العامة المشتركة بينها جميعاً؛ حيث الكلية هكذا لن تكون إلا محض تجريد، الأمر الذي يتناقض مع المضمون العيني الحي للوحي.

ولقد كانت الإمامة هي الإطار الواسع الذي انطوى في جوفه على ضروب الاختلاف التاريخي، التي كانت أداة الوحي في إغناء ذاته وتحقيق ممكناته؛ وأعني أنها- وبجملة الاختلافات التي دارت حولها، على نحو مباشر أو غير مباشر- كانت الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية[1] التي انبثقت في فضاء الثقافة العربية التراثية[2]. فإذ مضى «عصر السعادة (يعني عصر النبوة بالطبع) خالصاً من شوائب الشُبه والأهواء، سليماً من غوائل الأغاليط واختلاف الآراء»[3]، فإنه سرعان ما «اختلف الناس بعد نبيهم- صلى الله عليه وسلم- في

---

(1) ومن هنا ما لاحظه الجابري من أنه «إذا كان ارتباط نشأة الفلسفة وتقدمها بالعلم، سواء في التجربة اليونانية أو التجربة الأوروبية الحديثة، هو ارتباط معلول بعلة، فإنه في التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة (أو الإمامة) مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة. ذلك أن اللحظات الحاسمة في (نشأة) وتطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وانما كانت تحددها السياسة». انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، (دار الطليعة للطباعة والنشر)، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 336 و338 و346.

(2) ومن العجيب حقاً أن الشرط المؤسس لكل النتاجات النظرية التي انبثقت في فضاء ثقافة النهضة العربية الحديثة، كان سياسياً أيضاً، فبدا وكأن الثقافة لا تعرف- على مدى تاريخها- إلا السياسة كفضاء تتبلور فيه ومنه كل نتاجاتها النظرية.

(3) حسين بن محمد الجسر الطرابلسي: **الحصون الحميدية**، (مكتبة الحلبي واولاده بمصر)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ص 3. وعلى عكس كل مصنفي الفرق القدماء، فإن الجسر لا يرى في الإمامة جذراً لعصر الاختلاف الذي يلي عصر السعادة، بل يرى هذا الجذر في ما «أمر به أحد الخلفاء العباسيين من ترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين، (حيث) انتشرت تلك التراجم بين الأمة الإسلامية، ونشأ من الإطلاع عليها شُبَه زعزعت إيمان ضعفاء المسلمين». المصدر السابق، ص 3-4. والحق أن تحويل الجسر لأصل الخلاف عند السلف من الإمامة إلى الترجمة يرتبط بموقفه الخاص من عصره. فإذ أظهر دعماً للإمامة وتصالحاً معها؛ أعني إمامة عصره بالطبع، فإنه قد اضطر إلى عدم اعتبار الإمامة، عموماً، أصلاً للاختلاف حتى عند السلف، وأما رفضه لما حدث- في عصره- من «انتشار الفلسفة الحديثة بواسطة المطبوعات بين أهل الإسلام (وذلك لما) نشأ عنها من شبه لم تكن معهودة في غابر الأعوام»، فإنه هو ما يقف وراء النظر إليه على أنه أصل كل اختلاف وأساس كل شبهة، لا في عصره فقط، بل وفيما سلف أيضاً، وهكذا كان الجسر يحدد ملامح صورة الماضي حسب مقتضيات لحظته الخاصة، ومن هنا يأتي الاتفاق الجوهري بين الجسر وغيره من مصنفي الفرق؛ فهو بتصوره للانفتاح على ثقافة الآخر أصلاً للاختلاف والشبهة في عصره =

أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً، وبَرِئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتتين»[1]. ومن الملاحظ أن هذا الاختلاف قد انبثق من الإمامة على نحو جوهري. إذ الحق أن تحليلاً لهذه «الأشياء الكثيرة التي اختلف فيها الناس» يكشف- وبحسب الأشعري نفسه- [2] عن أن الإمامة وحدها كانت، وفي العمق، أساس كل الاختلاف فيها.

حقاً يتوسع البعض من مصنفي الفرق؛ أعني الشهرستاني والبغدادي خاصة، في رصد ضروب من أسباب الاختلاف بين المسلمين غيرها، ولكن تحليلاً لكل ضروب الاختلاف غير الإمامة، يكشف عن كونها جميعاً «ليست من الخلافات المؤثرة في أمر الدين»، أو أنها- وبتعبير معاصر- «من المسائل العملية الخالصة»[3]؛ وأعني غير المنتجة نظرياً على أي نحو. ذلك أنها كانت من ضروب «الاختلاف في فروع الدين، مثل مسائل الفرائض، فلم يقع خلاف يوجب التفسيق والتبري، هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر، وصدر من زمان عثمان[4]، ثم اختُلف في أمر عثمان وخرج عليه قوم منهم، فكان من أمره ما كان»[5]. وأما ما كان من أمره، فإنه يتمثل في ظهور ضروب «الخلافات المؤثرة في أمر الدين»؛ أعني تلك المنتجة نظرياً، والتي عُدت لذلك من «المسائل العملية

= وفيما سلف، يؤكد ما قرره الشهرستاني- كقاعدة- من «أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 19.

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة، 1950، ج 1، ص 34.

(2) إذ الأشعري نفسه لم يذكر، من بين الأشياء الكثيرة التي أشار إلى اختلاف الناس فيها، إلا الإمامة فقط، وسكت تماماً عن ذكر أي ضروب أخرى للاختلاف، وإلى حد لم تعد فيه الإمامة مجرد «الاختلاف الأول» بين المسلمين حسبما يذكر، بل لعلها كانت «الاختلاف» الأوحد حسبما يظهر.

(3) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل - الإمامة**، سبق ذكره، ص 550، حاشية 216.

(4) حدده البغدادي بست سنين من خلافته، انظر: **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 14.

(5) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 13.

ذات الطابع النظري»[1]. والملاحظ أنها جميعاً قد انبثقت من الإمامة وحولها، إن على نحو صريح أو ضمني. فإن تجاوز المرء عن الخلافات «في شأن عليّ وأصحاب الجمل، وفي شأن معاوية وأهل صفين وحكم الحكمين»؛ وهي الضروب من الخلاف التي انبثق عنها نظرياً «خلاف الخوارج، وخلاف السبأية وسائر أصناف الروافض»- حسب الإسفرائيني- والتي يبدو اتصالها بالإمامة أظهر من أن يُشار إليه، فإن ما يمكن النظر إليه بوصفه من «الخلافات النظرية ذات الطابع العملي»[2]، كخلاف القدرية أو الخلاف حول مرتكب الكبيرة، قد اتصل بدوره بالإمامة اتصالاً وثيقاً. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي راح معه البعض يلمح ضرباً من الاقتران بين الاختلاف في الإمامة، والاختلاف في الأصول[3]. فقد نشأ القول- بالقدر كضرب من الاحتجاج- ولكن على مستوى النظر، على الجبر الذي كان يرادف، عند الأمويين تحديداً، اغتصاب سلطة الإمامة، ومن هنا وصف القاضي عبد الجبار الذائع للجبر أنه عقيدة أموية[4]، وأما الخلاف حول مرتكب الكبيرة فإنه كان يمثل، على مستوى النظر أيضاً، استعادة تكاد أن تكون كاملة

---

(1) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل - الإمامة**، سبق ذكره، ص 550، حاشية 216.

(2) المصدر السابق، نفس الموضع.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 26.

(4) ولقد كان ذلك ما أكده ابن قتيبة، الذي راح يرصد تاريخياً السياقات التي انبثق فيها القول بالجبر، وبعضها كان هازلاً لاحقاً، فإذ لاح لمعاوية- مثلاً- أن حججاً من قبيل «أن يزيد أعظمنا حلماً وعلماً وأوسعنا كنفاً، وخيرنا سلفاً، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب» ليست مما يجدي الاحتجاج به دائماً، فإنه لم يجد في حوار مع السيدة عائشة ما يبرر به البيعة لابنه إلا «أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم». انظر: ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، سبق ذكره، ج 1، ص 147 و158. وهكذا انبثق القول بالجبر مصاحباً للتحول من الخلافة الراشدة- التي عرفت نوعاً من الشورى النسبية- إلى الملك العضود الذي ما كان ليعرف إلا الجبر (في العقيدة)، تكريساً لجوهره المستبد (في السياسة). وإذا كان الجبر قد اختلط، عند معاوية بالذات، بما يموه بنقيضه؛ أعني بنوع من حرية التعبير، فإن معاوية نفسه قد قالها صريحة «إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا». نقلاً عن الجابري: **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 237.

للخلاف على الإمامة بين عليّ وخصومه وسعياً إلى تقييمه. وإذ تبلورت جملة الرؤى والأطر المفاهيمية، التي تشكلت تبعاً لها المسائل النظرية الخالصة، كالخلاف في الصفات والسمعيات، ابتداءً من التفكير في هذه الأمور النظرية ذات الطابع العملي المتصلة بالإمامة، فإنه يبدو وكأن المسائل النظرية الخالصة- كالصفات وغيرها- تتصل بالإمامة أيضاً، وإن على نحو ضمني وغير مباشر. ولعل ذلك يعني أن الإمامة، وبكل ما انبثق عنها من ضروب الخلاف، كانت الجذر المؤسس لكل ضروب التنظير اللاحق؛ حتى أكثرها تجريداً.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد التأسيس لضروب التنظير الخاصة بعلم الكلام، إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع النظري والمعرفي التي تضافرت ليتكون منها خطاب الثقافة العربية التراثية بأسرها. إذ النظام المعرفي (وأعني به جملة الأدوات والطرائق المنتجة للمعرفة) الذي تبلور خلال ممارسة التفكير في كل مسائل الخلاف المتصلة بالإمامة، قد انسرب إلى كافة الحقول المعرفية التي انطوى عليها خطاب تلك الثقافة، فبدا علم الكلام هكذا، منطوياً في جوفه على البنية العميقة لخطاب الثقافة التراثية بأسره، وذلك في صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى؛ وأعني أنه يمثل الحقل الذي تشكّلت ضمنه بنية هذه الثقافة بأسرها[1]. فإن هذه

---

(1) وهنا قد يجد المرء نفسه مختلفاً مع «الجابري» الذي يقرر أن كون الفقه «كان أعدل الأشياء قسمة بين الناس، في المجتمع الإسلامي، كان لا بد أن يترك أثره قوياً، ليس فقط على السلوك العملي، بل (والأهم) على السلوك العقلي أيضاً؛ أي في طريقة التفكير والإنتاج الفكري» ومن هنا كونه (أي الفقه) «كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته». وبما يُفهم منه- بالطبع- كونه الحقل الرئيسي الذي تشكلت فيه بنية هذا العقل، انظر: الجابري: **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 96-97. ولكن الجابري سرعان ما يتجاوز عن ذلك ليقرر بنفسه أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفياً لعلم أصول الفقه ذاته، حتى وإن كان هذا الأخير قد أنجز اكتماله المنهجي قبله، فهو يؤكد أن «القواعد العقدية التي قررها الشافعي (**في أصول الفقه**) كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (**في أصول الدين**)، تماماً مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري هي نفسها التي وجهت- من الداخل كذلك- القواعد المنهجية التي قررها الشافعي». انظر: المصدر السابق، ص 116، ويعني أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قدت قواعد الأشعري العقدية انطلاقاً من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري =

الثقافة تكاد تكون قد تشكلت بأسرها في فضاء ديني، ولذلك فإن للمرء أن يتوقع التشكُّل الأرقى لبنيتها في نصها الذي يقارب أكثر من غيره تخوم المجال الديني. ومن حسن الحظ أن علم أصول الدين (وهذه إحدى تسميات علم الكلام) يكاد يتميز بالفعل بأنه الحقل المعرفي (أو النص) الذي تشكلت فيه بنية الثقافة التراثية؛ ليس فقط لمقاربته القصوى لتخوم «الديني» التي تظهر من مجرد تسميته، بل- والأهم- لأنه يكاد وحده أن يكون «الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين» والذي لا بد أن يكون- نتيجة لطابعه التنظيري- الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل والتعبير الأجلى عن بنية الثقافة بأسرها. ولعل في ذلك تفسيراً لكون كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى من تاريخ ونحو وبلاغة وتفسير وفقه وغيرها، كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تعالج من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأجلى[1]. ومن هنا كون الإمامة- كإطار لتبلور البنية في علم أصول الدين- هي

= العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقاً من الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلم أصول الدين على علم أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي لا التاريخي هو ما يعول عليه في سياق أي تحليل بنيوي للعقل العربي.

(1) ومن هنا فإن علم أصول الدين، وبالبنية التي تنتظمه، قد راح يمارس توجيهاً معرفياً لأي نتاج نظري خارجه، الأمر الذي جعل الانتماء العقائدي، عند القدماء، يمثل أساساً نقدياً لتقييم هذه النتاجات. وهكذا فإنه إذا كانت جماعة من المتأخرين من أهل الأدب قد تدنسوا- حسب الإسفرائيني- بشيء من بدع الروافض والقدرية، فإن «من كان متدنساً بشيء من ذلك لم يجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى». انظر: الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 117. ولعل في ذلك ما يفسر لجوء العديد من الباحثين المعاصرين إلى التماس البنية الموجهة للخطابات النقدية أو النحوية أو البلاغية أو التاريخية عند مؤلفين بعينهم، مصاغة في أقصى درجات تماسكها وشمولها في الحقل المعرفي الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماماً، من دون ذلك، إنجاز وعي معرفي منضبط بتلك الخطابات، وهو الأمر الذي يكشف بجلاء عن المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل البناء الثقافي التراثي بأسره.

الإطار الأشمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها؛ أعني أنها كانت السياق التاريخي، لا لعلم أصول الدين فقط، بل لكافة التجليات المعرفية اللاحقة على تنوعها واختلافها.

وبالرغم من أن الإمامة، هكذا، تعد نقطة البدء لكل تاريخ لاحق، وتاريخ علم أصول الدين بالذات، إلا أنها قد عانت بشدة من كل ضروب التهميش والغياب، وعلى الأخص- وتلك مفارقة- في الحقل المعرفي الذي انبثق منها على نحو مباشر؛ أعني حقل أصول الدين[1]. إذ «النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس من المعقولات، بل من الفقهيات»[2]. هكذا استقر الأمر في العلم، ولهذا فإن كثيرين ممن تناولوها- من الأصوليين- بالنظر قد اضطروا للاعتذار بأنها «عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها تأسياً بمن كان قبلنا»[3]. ذلك أنه «لما جرت العادة بذكرها (أي الإمامة) في أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين، لم نرَ من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، في هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات»[4]. وهكذا لا تجد الإمامة ما يربطها بالعلم إلا فيما جرت به العادة، وهو رباط خارجي

---

(1) وذلك لحسن الحظ، ما استوقف باحثاً كبيراً تنبه، بدوره، إلى مفارقة «أنه بينما كانت مشكلة الخلافة (الإمامة) هي أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي، فإنها كانت آخر قضية حاول هذا الفكر تنظيرها، مع العلم أن النقاش في هذه القضية قد بدأ في وقت مبكر وأنه كان المنطلق الذي قام عليه علم الكلام، أكثر أنواع العلوم الإسلامية إيغالاً في التجريد والتنظير». انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 107. وإذ الجابري يقصد التهميش التاريخي لتنظير الإمامة، فيما القصد هنا يتجه إلى التهميش البنيوي لها، فإنه يبدو وكأن المرء هنا بإزاء واحد من تجليات القانون المهيمن على مجمل التحولات داخل الثقافة التراثية بأسرها؛ وأعني به التحول- داخل الثقافة- من (التاريخي) إلى (البنيوي)، وتلك فيما يبدو الخصيصة الجوهرية لأي ثقافة تنمو حول الدين، أي دين، حيث تسعى إلى الخروج من التاريخ والالتياذ بالبنيوي، وذلك من حيث يقلص التاريخي إمكانيات ما تطمح إليه هذه الثقافة من قداسة، فيما يكرسها البنيوي تماماً.

(2) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 113.

(3) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 395.

(4) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 363.

محض؛ الأمر الذي تبدو معه مجرد زائدة على العلم. ومن هنا، ليس فقط إمكان، بل وجوب استبعادها؛ حيث «المُعرِض عن الخوض فيها أسلم من الخائض»[1]. وإذن فإنه الاعتذار، هنا، لا عن الوضع الهامشي للإمامة في نسق العلم، بل عن مجرد وضعها في النسق أصلاً. ولعل هذه الاعتذارات الأصولية لتؤكد على كون الإمامة واستبعادها، كان فعلاً واعياً مقصوداً. والحق أنه كان كذلك بالفعل، ولكنه لم يكن «مقصوداً من أجل (مجرد) إبعاد الناس عن السياسة وجعلها حكراً على الحاكم وجعل التوحيد فارغاً من أي مضمون، فلا تحرك العقائد الناس، ولا يكون لها أثر في حياة الجماهير»[2]. حقاً يبدو الإلحاح على إلحاق الإمامة بالفقهيات (أو الفروع) منبثقاً عن السعي إلى المواجهة مع الشيعة، وهي مواجهة لها جانبها السياسي دون شك[3]. ومع ذلك فإن جعل مجرد السياسة هي الأصل في تهميش الإمامة واستبعادها، يجعل الأصل- هكذا- يقف خارج العلم[4]، وليس في طبيعة بنيته الباطنية الخاصة.

---

(1) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 113.

(2) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل - والإمامة**، سبق ذكره، ص 163. وبدوره يتفق الجابري مع حنفي في أنه «قد يكون للعوامل السياسية دور ما في الموضوع، وعلى رأس تلك العوامل عامل السلطة وطبيعتها الاستبدادية»، لكنه- وكجزء من سعيه إلى تكريس أولوية علم أصول الفقه- سرعان ما يتجاوز عوامل السياسة إلى أن «تنظير الخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه: وهذه القواعد لم تتوفر للعقل العربي، بشكل مضبوط، إلا مع الشافعي». انظر: الجابري: **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 107. ويبدو أنه أياً ما كان الدور «العوامل السياسة» أم «لقواعد التفكير» فإنه يكشف عن الاتفاق بين حنفي والجابري في رؤية أصل التهميش خارج العلم. والحق أن لعوامل السياسة وقواعد التفكير دور في الموضوع، لكن- لا على نحو مباشر أو مستقل- بل من خلال توسط البنية الخاصة بعلم أصول الدين.

(3) إذ الحق أن شيوع الاعتقاد، عند أهل السنّة، بانتماء الإمامة إلى الفقهيات، لا الأصوليات فيما يعتقد الشيعة، ليس أمراً يتعلق بمجرد النظر، بل يتعلق بمواجهة إيديولوجية بين دولتين أظهرها الغزالي صراحة حين أوقف أحد مصنفاته على كشف **فضائح الباطنية**، وكانت لها دولة في مصر آنذاك في مقابل «فضائل دولته المستظهرية» السنية.

(4) ومن هنا فقط يمكن النظر إلى أمر التهميش بوصفه «مجرد اقتراح فردي، ومبادرة غير =

والحق أن السعي إلى إقصاء الإمامة، إما عبر الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد تارة، أو بالسكوت عن ذكرها تماماً تارة أخرى[1]، إنما يجد تفسيره الجوهري في بنية العلم الخاصة، لا خارجها. ولعل ذلك يقتضي رصداً، لا لمجرد البنية في اكتمالها، بل ولكيفية تبلورها تاريخياً على نحو جوهري[2]. إذ الحق أن كيفية التبلور التاريخي للبنية، هو ما يشكل نظام اكتمالها البنيوي على نحو ما. ويبدو أن نقطة البدء إلى الوعي بكيفية تبلور بنية العلم تنطلق من أنه قد كان ثمة ضروب من الاجتهاد والتعدد ينطوي عليها العلم في جوفه، سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحاً أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. ولقد ارتبط ذلك، فيما يبدو، بالتحول في العلم من (مصنفات الفرق)[3]- حيث التاريخ بكل ما ينطوي عليه من تعدد واختلاف يبدو حاضراً على نحو ما- إلى (مصنفات العقائد) حيث لا شيء إلا النسق البنيوي مكتملاً وحده، وبلا أي إحالة إلى التاريخ خارجه. ولعل ذلك يعني أن المرء، في نسق العقائد، هو بإزاء بنية تتبلور، لا ضمن حدود التاريخ، بل في سياق الإقصاء الشامل له[4].

= مقصودة، ثم تحولت إلى تقليد جماعي، وفعل مقصود، تقليداً لا إبداعاً». انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل - والإمامة**، سبق ذكره، ص 164.

(1) إذ تسكت المصنفات المتأخرة تماماً عن أي ذكر للإمامة، انظر مثلاً- لا حصراً: **جوهرة التوحيد** للقاني، **وعقيدة العوام** للسيد أحمد المالكي، **وكفاية العوام** للفضالي، **وصغري الصغري** للسنوسي، **وتحفة المريد** للبيجوري، وحتى **رسالة التوحيد** للإمام محمد عبده.

(2) إذ البنيات لا تهبط على البشر من خارج التاريخ، كالأقدار التي لا دفع لها، بل إنها تتشكل في التاريخ الذي يتشكل بها بدوره في جدلية مستمرة لا مجال فيها لضرب من الأولية الميتافيزيقية.

(3) إذ «اختفت هذه المصنفات بعد أن بلغت ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وأصبحت تذييلاً في كتب العقائد الإسلامية». انظر: حسن حنفي: **علم أصول الدين**، ضمن كتاب: **دراسات إسلامية**، سبق ذكره، ص 9. وحتى على فرض استمرار هذه المصنفات، فإن غايتها- بعد تبلور نسق العقائد- لم تعد رد الفرق، والعقائد بالتالي، إلى تاريخها، بل أصبحت مجرد الرصد للاختلافات النظرية بين الفرق، أو حتى لمجرد عدها مصداقاً للحديث المنسوب إلى النبي عن انقسام الأمة إلى فرق عدة، وذلك بالرغم مما بدا في هذه المسألة من تعسف ظاهر.

(4) ومن المفارقات أنه لا يمكن للمرء أن يلتمس تفسيراً لهذا السعي إلى إقصاء التاريخ، إلا في =

إذ النسق قد راح يتبلور ضمن عملية إقصاء لكل ما عداه من ضروب الاجتهاد؛ وهو الأمر الذي اضطره إلى الإقصاء الشامل للتاريخ، وذلك لا من حيث ينطوي (أي التاريخ) فقط على هذه الضروب من الاجتهاد المراد إقصاءها وطمسها، بل ومن حيث يسعى النسق- وهو الأهم- إلى إخفاء السياقات التاريخية التي أنتجته هو نفسه، والتعمية عليها، وذلك بأن يحيل نفسه- وتلك هي آليته الأثيرة في تكريس هيمنته وتأبيدها- إلى بنية إبستيمولوجية خالصة تتسامى على كل ما يربطها بحقل الإيديولوجيا والتاريخ، حتى لتحوز- في هذا التسامي- على كل سمات الإطلاق والقداسة[1]. إذ النسق (الأشعري) حين يفك روابطه مع التاريخ، فإنه يسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز، ومن هنا السعي إلى تغييب كل ما يربط النسق بتاريخه. وإذ الإمامة هي الفضاء التاريخي لانبثاق النسق- بل والعلم بأسره- فإن ذلك وحده هو ما يبرر السعي إلى تهميشها، أو حتى استبعادها كلياً. وهكذا يرتبط الوضع الهامشي للإمامة في ختام نسق العقائد، بالكيفية التي تبلور بها هذا النسق، وبسعيه الدؤوب إلى التحول من (تكوين تاريخي)- يقبل التجاوز لتاريخيته- إلى (معطى مطلق) لا يقبل التجاوز بحال؛ الأمر الذي يعني أن هامشية الإمامة تجد تفسيرها داخل النسق، لا خارجه. وإذ يستهدف تهميش الإمامة، والتاريخ بالتالي، تأبيد هيمنة النسق ودوام فاعليته في الوعي، وذلك بتغييب تاريخيته تكريساً- في المقابل- لقداسته، فإن ذلك يعني أن أي تطور أو تجاوز للنسق هو مما يستحيل، لا شك، إلا عبر كسر طوق قداسته، وذلك برده إلى التاريخ الذي ينكره، بل ويجتهد في إخفائه. والحق أن ذلك يقتضي

= إطار التاريخ ذاته. ومن هنا فإنه- هو ذاته- فعل تاريخي، حيث يتحقق بفضل التاريخ، لا رغماً عنه.

(1) وبالفعل فإن النسق الأشعري- الذي أفلح في فرض هيمنته على كافة الاجتهادات المناوئة- قد مضى إلى تأبيد هذه الهيمنة في حقل الثقافة التراثية، بأن أحال نفسه إلى بنية لا تاريخ لها تحوز- مع هذا التعالي على التاريخ- على كل سمات الإطلاق والقداسة، الأمر الذي يؤهلها- والحال كذلك- للتماهي مع إسلام مطلق مقدس، يبدو أي اجتهاد عداه مجرد ظن دنيوي مدنس لا يستحق سوى الإقصاء والنفي من العالم، ولعل ذلك يتأكد صراحة في كتاب البغدادي عن **الفرق بين الفِرق** على نحو خاص.

قلباً لبنية النسق وإعادة بناء نظامه الباطن، لا على صعيد المضمون فقط، بل وعلى صعيد الشكل على نحو جوهري[1]. ذلك أن إعادة بناء الشكل هي الخطوة الأهم في سبيل استعادة المضمون الحق، لا الزائف لكلٍ من النسق والعلم بأسره. فإذ يكرس الشكل السائد مضموناً صورياً مجرداً للنسق، لا مكان فيه للإنسان أبداً، فإن تقويض هذا الشكل هو ما يمكن معه استعادة «الإنسان» بوصفه المضمون المتعيّن للنسق. ولأن هذه الاستعادة- التي تعني تقويض الشكل السائد أصلاً- تتحقق من خلال البدء بالإمامة (في النسق)، فإن ذلك يكشف عن كون تهميش الإمامة يمثل تكريساً، لا لتهميش التاريخ فقط، بل والإنسان كذلك؛ والحق أنهما متلازمان دوماً. . . حضوراً وغياباً.

-2-

وإذا كانت الإمامة قد استحالت هكذا؛ أعني من خلال الوضع الهامشي لها في ختام نسق العقائد، من فضاء ينبثق فيه التاريخ إلى ساحة لتهميشه وتغييبه، فإنها وبما ينطوي عليه بناؤها من الأفكار والتصورات، قد راحت- وعلى نحو صريح هذه المرة- تدعم هامشيته وتؤسس لغيابه، وذلك عبر سلبه الفاعلية، وتصوره إطاراً للانهيار والتدهور، وليس الارتقاء والتطور. وإذن فإنه الإقصاء الشامل للتاريخ،

(1) إذ الحق أن الشكل في علم أصول الدين ليس مجرد وعاء فارغ للمضمون، بل هو المضمون نفسه، وإلى حد يمكن معه الحديث عن مضمون الشكل في علم أصول الدين؛ وبحيث يبدو إهدار الشكل فيه بمثابة الإهدار للمضمون نفسه تقريباً. ومن هنا فإنه لا يمكن- وخصوصاً حين يتعلق الأمر بإعادة بناء العلم- اعتبار جوهرية المضمون فقط، والسعي- بالتالي- إلى إعادة بنائه فقط، معزولاً عن شكله الخاص. إذ يبدو حينئذ أن ما يطمح التحليل إلى تكريسه على مستوى المضمون، سرعان ما يهدره الاحتفاظ بذات الشكل القديم. ولعل ذلك ما تتكشف عنه المحاولة التجديدية الرائدة لحسن حنفي، فإذ سعي حسن حنفي في محاولته إلى إعادة بناء الإلهيات مثلاً، بوصفها الوعي الخالص للذات؛ أو هي الإنسان مقلوباً، فإن ذلك المضمون يتناقض تماماً مع (شكل) لم تزل فيه الذات غائبة لم تحضر بعد، ولا مكان فيه للإنسان مقلوباً أو غير مقلوب؛ وأعني أن هذا المضمون يستحيل إلا في سياق نسق للعلم تحضر فيه الذات سابقة على وعيها الخالص، وهو الأمر غير الممكن إلا عبر تفجير الشكل حتى تستعيد الذات- داخل النسق البنيوي للعلم- مركزيتها التي كانت لها تاريخياً.

وذلك من حيث أن المضمون هنا قد راح- بعد الشكل فيما سبق- يؤسس صراحة لهذا الإقصاء. إذ الإمامة لم تكن مجرد إطار لتداول جملة أفكار عن شروط الإمام وكيفية تعيينه، أو حتى الخروج عليه، وغيرها من الأفكار التي تبلور منها البناء الفقير لكتب الأحكام السلطانية المتأخرة، بل إنها- ولدورها التكويني- قد انطوت على جملة تصورات مركزية راحت بها تتجاوز مجرد (التقعيد للحكم) إلى (التقعيد للفكرة)؛ وأعني أن تنظير الإمامة عند المتكلمين يتميز بتجاوزه مسألة «أصول الحكم» إلى «أصول الفكر». فإذ انبثق الخلاف حول الإمامة مبكراً جداً في الماضي- بعد وفاة النبي مباشرة- وسابقاً لذلك على تنظيرها الذي يبدو أنه قد تأخر لقرن كامل تقريباً عن ظهور الخلاف بالفعل[1]، فإن الكلام فيها (أي الإمامة) لم يقف عند مجرد وضع القواعد النظرية اللازمة لممارسة السياسة في الحاضر فحسب، بل إنه راح ينعكس على «سياسة الماضي» باعتبار أن «سياسة الحاضر» هي مجرد امتداد لها.

وفي هذا الانعكاس على الماضي، فإن قصد المتكلمين لم يكن مجرد السرد والرواية لما جرى على طريقة الإخباريين، بل التقييم والتوجيه (للماضي) على نحو يدعم سياسة الحاضر؛ وهو الأمر الذي اقتضى أن تتسع الإمامة لجملة أفكار عن «التفضيل والتكفير» كانت لازمة، بالطبع، كأدوات للتقييم والتوجيه. ولعل هذه الأفكار، تحديداً، هي التي لعبت الدور الجوهري في تبرير الإقصاء الشامل للتاريخ من حقل التفكير الذي راح يتبلور- تبعاً لذلك- في فضاء لاتاريخي.

والحق أنه ليس ثمة في الإمامة ما هو أكثر جوهرية من «التفضيل والتكفير»، وذلك من حيث يبدو أنه لا سبيل إلى التماس التصور الصريح للتاريخ داخل نسق العقائد إلا من خلالهما أساساً. ويبدو أن الفكرتين تتضافران معاً في تكريس ذات التصور الواحد للتاريخ؛ فإذ «التفضيل» يؤول إلى تصور للتاريخ بوصفه انهياراً، فإن «التكفير» لا يفعل إلا أن يجسد هذا الانهيار واقعاً متحققاً «في صورة التشرذم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الأولى التي كانت في العصر الأول، عصر

---

(1) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 108.

النبوة والخلافة»[1]. ولعل ذلك يعني أن المرء، هنا، بإزاء ضرب من الارتباط البنيوي بين الفكرتين، وليس مجرد علاقة خارجية طارئة تقبل الانفكاك. ومن هنا فإن الخاتمة «في من يجب تكفيره من الفرق» ليست ملحقاً للإمامة، أو تذييلاً للنسق[2]، يستهدف تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، بل القصد منه تجسيد انهيار التاريخ وتحقيقه واقعاً، ومن هنا جوهرية ارتباطه «بالتفضيل» الذي يكرس هذا الانهيار نظرياً.

لكنه يبدو- مع ذلك- أن نقطة البدء في التحليل لالتماس التصور التاريخي المهيمن على النسق الأشعري تنطلق من فكرة التفضيل أساساً، لا لأن هذا التصور يتبلور ضمن أفق التفضيل على نحو أكثر جلاءً، بل ولأن علاقته بالإمامة- وهي حقل التاريخ في النسق- تبدو الأسبق والأكثر جوهرية، وذلك على عكس علاقته بمفهوم التكفير الذي لم يتبلور داخل النسق إلا ابتداءً من القرن الخامس الهجري حين ابتدأ إلحاقه بالإمامة. بل إن الإمامة عند بدء تنظيرها- وعند واحد مثل الأشعري مثلاً- تكاد أن تكون مجرد درس في التفضيل لا غير[3]. ولعل ذلك

---

(1) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل والإمامة**، سبق ذكره، ص 394.

(2) فيما وقف القدماء عند رؤية الموضوع مجرد تذييل للنسق، انظر: الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 414، فإن حسن حنفي راح يراه «ملحقاً للإمامة- وكان ذلك طبيعياً على قوله- لأنه يصف تاريخ الأمة الإسلامية، ونشأة فرقها الدينية، وكيفية تحول وحدة الفكر إلى كثرة العقائد» (وكل ذلك- والإضافة من عندنا- قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة)، انظر: حسن حنفي: **علم أصول الدين**، ضمن **دراسات إسلامية**، ص 35. والحق أن هذا الإلحاق للموضوع بالإمامة يبدو الأكثر قبولاً، لا لأن افتراق الأمة قد انبثق عن الخلاف حول الإمامة فقط، بل ولأنه الأكثر اتساقاً مع بنية الموضوع نفسه. وعلى أي الأحوال، فإنه وأياً ما كان موضوع التكفير ملحقاً للإمامة أو تذييلاً للنسق، فإنه لمما يلفت النظر، هنا، ذلك الإلحاح على الوضع الهامشي له- وللإمامة قبله- في ختام النسق، بل وتحويلهما إلى مجرد زوائد تقبل التهميش أو حتى الاستبعاد، وذلك رغم كونهما يتكشفان- إن على نحوٍ صريح أو ضمني- عن القصد العميق للنسق، الذي يبدو وكأنه يجهد في إخفائه عبر هذا التهميش لما هو جوهري فيه.

(3) والحق أن ذلك ما تتكشف عنه المؤلفات الأولى في النسق، سواء عند الأشعري في **الإبانة عن أصول الديانة**، وتأتي أهميته من أنه آخر مصنفاته، أو عند الباقلاني الذي جعل الإمامة =

يرتبط باستغراق التنظير للإمامة- آنذاك- في مجرد الانعكاس على الماضي تقييماً وتوجيهاً؛ وأعني أن الانشغال الجوهري هنا قد انصب أساساً، لا على كيفية تعيين الإمام وشروطه، بل على تقييم الاختلاف حول الإمامة في الماضي، وبعد وفاة الرسول مباشرة[1]. وإذ انحصر ذلك في السعي إلى تأسيس تراتب الأئمة (أو الخلفاء)- وكان ذلك يمثل خلافاً جوهرياً آنذاك-[2]، على أساس تراتبهم في

= مجرد مدخل إلى كتاب في: **مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة**- والعنوان بالغ الدلالة لا شك على ما يمكن أن يقال تحته عن الإمامة- ولذلك لم يجد ناشره الأب مكارثي أي داع للقيام بما قام به الباقلاني نفسه من «نقل تلك الفصول (عن الإمامة) على وجهها إلى هذا الكتاب **التمهيد**، لأنه وجد تلك الفصول أقرب إلى علم الحديث أو علم التأريخ منها إلى علم أصول الدين، ولذا أهملها، لكنه ضرب من الإهمال بالغ الدلالة فيما نحسب»، انظر: الباقلاني: **التمهيد**، نشرة الأب مكارثي، (المكتبة الشرقية)، بيروت، 1957، ص 23 و378. والحق أن قراءة لهذه الفصول عن الإمامة قد أكدت- رغم بعض الفصول التمهيدية ذات الطابع النظري- على انشغال الباقلاني في معالجته للإمامة بما هو تاريخي، وذلك عبر اجتراره لما جرى وتقييمه بالمفاضلة. انظر نشرة يوسف إيبش لهذه الفصول في كتابه: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، (دار الطليعة)، بيروت، الطبعة الأولى، 1966، ص 33-118.

(1) وهكذا يبدو ممكناً التمييز في الصياغة المكتملة للإمامة بين ضرب من التفكير يضع قواعد ما ينبغي أن يكون، وبين ضربٍ آخر من التفكير يتعلق بما قد كان بالفعل، وفيه بالذات ينبثق كل ماله علاقة بالتاريخ. وإذا كان يبدو أن التفكير في الإمامة على العموم قد انبثق داخل نسق العقائد، في سياق السعي إلى إثبات الإمامة الخاصة بأبي بكر، وذلك حسب النص المؤسس في النسق؛ وأعني نص **الإبانة** للأشعري الذي يجعل من الكلام في «إمامة أبي بكر الصديق»- وهي حدث تاريخي بالطبع- عنواناً للكلام في الإمامة عموماً، فإن ذلك يعني أن ما هو نظري في الإمامة قد انبثق من التاريخي فيها، وكالعادة فإن هذا النظري سرعان ما يمارس إقصاءً وتهميشاً يصبح معه التاريخي من اللواحق التي تقبل الاستبعاد. والحق أن ذلك يكشف عن اكتمال دائرة التهميش والإزاحة داخل النسق؛ فإذ مضى النسق قبلاً، إلى إزاحة التاريخي فيه عبر إزاحته للإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة لم تجد فيها المصنفات المتأخرة ما يستحق الإبقاء، فإن المرء هنا، يصادف التهميش والإزاحة للتاريخي داخل الإمامة ذاتها؛ الأمر الذي يكشف عن استحالة هذا التهميش إلى ثابت ينتظم بنية النسق، وبناء عناصره كذلك.

(2) بل لعله جوهر الخلاف في الإمامة، لأنه فيما يعني قبول هذا التراتب إقراراً بشرعية كل ما تحقق في الماضي، وما ترتب عليه في الحاضر أيضاً، فإن رفضه لا يعني سلب الشرعية ما تحقق في الماضي فقط، بل ويبرر كل سعي إلى تقويض ما ترتب عليه في الحاضر أيضاً.

الفضل خاصة، فإن ذلك هو ما جعل الإمامة مجرد درس في التفضيل، لأنها لم تكن شيئاً إلا السعي إلى تأسيس شرعية كل واحد من الأئمة أو الخلفاء على أساس أنه هو أفضل الأمة في وقت توليه.

ولعله يبدو، هنا، أن التراتب في الفضل هو الأساس في تراتب الأئمة أو الخلفاء؛ وبما يعني أن تقدم الإمام أو تخلفه في سلسلة الأئمة يرتبط بموقعه في سلسلة الأفضل من أهل العصر. وإذ يرتبط ذلك بما «صار إليه معظم أهل السنّة (من) أنه يتعيَّن للإمامة أفضل أهل العصر»[1]، فإنه- ومنذ الأشعري- لا شيء يؤسس لإمامة أبي بكر ومن جاؤوا بعده أيضاً، إلا النص أو الإجماع[2] على أنه «كان أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة من العلم والزهد وقوة الرأي وسياسة الأمة وغير ذلك»[3]، أو- وبعبارة للباقلاني يكثف الاختصار دلالتها- على «اجتماع خِلال الفضل والإمامة فيه»[4]. ويتجاوز الأمر، من غير شك، أبا بكر إلى عمر من بعده؛ وذلك من حيث أن عقد الإمامة له واختياره لها إنما يأتي من أنه «كان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنه»[5]. وإذ الأمر هكذا فيمن يخلفونه أيضاً، فإنه يبدو فعلاً أن التراتب في الفضل هو المؤسس للتراتب في

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 430.

(2) فقد آثر الأشعري- وعياً بدوره الرائد فيما يبدو- إلاّ أن يوظف الآليتين معاً في نصين مختلفين. إذ (النص) هو الآلية الغالبة في **الإبانة** فيما (الإجماع) يهيمن تماماً على **اللمع**. واللافت أن الأشاعرة لم يفعلوا بعده إلا تكريس الآليتين معاً، أو إحداهما على الأقل، في إنتاج إمامة أبي أبكر- ومن تلاه- عبر اعتباره الأفضل من أهل العصر، بل إن ثمة منهم من راح يضيف دلالة الاجتهاد أيضاً، فالآمدي حين رأى أن مستند ذلك (أي التفضيل) ليس إلا الظن، وما ورد من الآثار وأخبار الآحاد، فإنه راح يسنده إلى «الميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد». انظر: الآمدي: **غاية المرام**، سبق ذكره، ص 391. وهكذا تجتمع الدلالة على التفضيل من النص (قرآناً وسنة بالطبع) والإجماع والاجتهاد معاً.

(3) الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، سبق ذكره، ص 76.

(4) الباقلاني: **التمهيد**، ضمن كتاب يوسف إيبش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، سبق ذكره، ص 63.

(5) الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 78.

الإمامة، حيث (الفضيلة) لا غير هي المحدد- والحال كذلك- لانعقاد الإمامة لأشخاص من تولوها، ولتراتبهم فيها بالطبع.

والحق أن تأخر الكلام في التفضيل عن حدث الإمامة[1]، كان لا بد أن يجعل منه شيئاً أقرب إلى حكم القيمة المفروض على واقع ما جرى من خارجه، وليس أداة منهجية لتحليل الواقع منبثقة منه. ومن هنا عدم دلالته على واقع ما جرى فعلاً، وتحوله بالتالي إلى مجرد إسقاط لتصور مثالي على واقع متخيل. ذلك أن قراءة لمجمل الروايات[2] التي راحت تسرد وقائع وكيفية انعقاد الإمامة لأبي بكر- ومن تلوه أيضاً- لتكشف عن «أن جميع الأخبار التي تنقلها (هذه الروايات) حول الطريقة التي بويع بها أبو بكر تجعل القبيلة المحدد الأول والأخير لجميع المواقف»[3]. إذ الاحتجاج بالقبيلة يبدو المهيمن بقوة على كافة حجج الفرقاء المتنازعين على الخلافة إبان حدث السقيفة وما تلاه حتى استقر الأمر لأبي بكر؛ وأعني أن أحداً آنذاك لم يستند في تبرير أحقيته بالخلافة إلى كونه (الأفضل). ولقد كان الأمر كذلك حتى فيما يتعلق بابن أبي طالب الذي يكشف تحليل أقواله عن وعي حاد بدور القبيلة حاسماً في استئثار بعضهم بالخلافة دونه، رغم أنه كان يرى نفسه الأحق بها، لا لكونه الأفضل، بل لقرابته من النبي؛ وهي الحجة (حجة القرابة) التي استندت إليها قريش نفسها في انتزاع الأمر من الأنصار[4]. فإن كان

---

(1) إذا كان الكلام لا يمكن أن يكون مساوياً للحدث على العموم، بل لا بد أن يتميز عنه، لأن كونه لاحقاً على الحدث، يجعل من الحدث شيئاً في قبضته، فإن تأخر الكلام عن الحدث هنا لمدة متطاولة- ناهيك عن قصد الكلام توجيه الحدث- يزيد لا شك من سطوته على الحدث، وإلى حد يذوب فيه الحدث.

(2) لعل أكمل الروايات التي تصور ما حدث في هذه الفترة ترد في **الإمامة والسياسة** لابن قتيبة، وفي **تاريخ الأمم والملوك** للطبري وكلاهما (سُنيّ العقيدة).

(3) محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، سبق ذكره، ص 132.

(4) وبالرغم من ذلك فإن ابن خلدون، الذي بلور أوفى تحليل لنشأة الدولة العربية الإسلامية وأطوار تطورها استناداً إلى مفهوم العصبية (والذي لا معنى له خارج فضاء القبيلة)، يسكت تماماً عن التصريح بأي دور للقبيلة فيما يحدث إبان فترة الخلافة الراشدة؛ وأعني أنه- إبرازاً لأشعريته وتأكيداً لها فيما يبدو- يستثني هذه الفترة من التحليل استناداً إلى عصبية القبيلة، فهو يمضي إلى التمييز بين الخلافة (والوازع فيها يكون دينياً فقط)، والمُلك (حيث الوازع =

الأنصار قد ردوا ما تصوروا أنها جدارتهم بالخلافة إلى «سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب»[1]، فإن قريشاً قد احتجت بقول أبي بكر: «نحن عشيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»[2]، ثم تؤكد بلسان عمر مخاطباً الأنصار أيضاً: «والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيّها من غيركم، ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم، لنا بذلك على من خالفنا من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، من ينازعنا سلطان محمد وميراثه- ونحن أولياؤه وعشيرته- إلا مُدلٍ بباطل أو متورط في هلكة»[3]. وهكذا لم تجد قريش ما تستند إليه- في مواجهة الأنصار- إلا وضعها المتميز بين قبائل العرب، وهو ما رضخ له الأنصار، إقراراً بمنطق القبيلة الذي كانوا- هم أنفسهم- يفكرون به من دون شك، فراحوا يسلمون: «إن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من قريش؛ وقومه أحق بميراثه وتولّي سلطانه»[4]. وحين كان على قريش، بعد ذلك، أن تحسم أمرها في مواجهة آل البيت الذين راح ابن أبي طالب يحتج باسمهم: «الله الله، يا معشر المهاجرين،

= السلطاني والعصباني). ومن هنا فإنه بينما لا يكون العهد بالإمامة- ضمن المُلك- «إلى غير من ترتضيه العصبية» فإنه لا يكون- ضمن الخلافة- إلا «إلى من يرتضيه الدين فقط». ولعل كون العهد في الخلافة لا يكون إلا «إلى من يرتضيه الدين فقط» يكشف عن الحضور المضمر لمفهوم التفضيل لا شك؛ حيث لا رضا في الدين إلا للأفضل فحسب. وهكذا يبدو ابن خلدون أشعرياً صريحاً يقول بالتفضيل، وإن بدا عنده مضمراً، ويلح على إبراء فترة الخلافة الراشدة من كل ما له علاقة بالعصبية القبلية، ويُعلي- في المقابل- من شأن تميزها الديني، وإلى حد اعتبار كل ضروب الاختلاف فيها مجرد ضروب من الاجتهاد، ولعل في ذلك كله ما يؤكد أشعريته، التي جعلته يسعى، لا إلى تقديم صورة، ولو محتملة، لما جرى في هذه الفترة استناداً إلى جملة مفاهيمه وأدواته المنضبطة، بل إلى رسم صورة متخيلة عنها تؤثر في مخيال الناس أساساً. انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، سبق ذكره، ج 2، ص 598-624.

(1) ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، سبق ذكره، ج 1، ص 13.
(2) المصدر السابق، ص 13.
(3) المصدر السابق، ص 15.
(4) المصدر السابق، ص 16.

لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأنّا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم»[1]، فإنها لم تجد ما ترد به عليه إلا قول عمر: «إن الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت»[2].

وهكذا يتبدى التباين لافتاً بين روايات الإخباريين ونصوص المتكلمين[3] فيما

---

(1) ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، سبق ذكره، ج 1، ص 19، وبالرغم من أن كثيرين من الذين تخلفوا عن البيعة لأبي بكر ومالوا إلى عليّ بن أبي طالب- وكانوا من فقراء الصحابة- قد استندوا في ميلهم إلى الإمام إلى قناعات لا علاقة لها أبداً بما ينتمي إلى عالم القبيلة بل إلى ما يضاد هذا العالم تماماً؛ حيث بدا الإمام في مخيالهم رمزاً لإسلام لا يعرف التمييز على أساس القبيلة، فإن وعي الإمام نفسه لم يتجاوز- فيما يظهر من الروايات العديدة المنسوبة إليه- حدود عالم القبيلة. ولذلك فإن حججه في مواجهة قريش قد وقفت عند هذه الحدود لا تتخطاها. (انظر تفصيل حججه في: المصدر السابق، ص 18-20). والحق أن ذلك يعني أنه قد كان ثمة وعي يتبلور خارج حدود القبيلة، لكنه كان يتبلور مع هؤلاء الذين لم يكونوا جزءاً أصيلاً منها في الواقع.

(2) نقلاً عن محمد عمارة: «الفكر الاجتماعي لعليّ بن أبي طالب»، ضمن كتاب: **عليّ بن أبي طالب.. نظرة عصرية جديدة**، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، بيروت، الطبعة الثالثة، 1980، ص 13. واللافت في هذا النص أنه ينسب الاختيار صراحة إلى (قريش)، وليس لجمهور (المسلمين). والحق أن الروايات عن هذه الفترة كثيراً ما تتحدث عن المسلمين من جهة في مواجهة قريش من جهة أخرى؛ الأمر الذي يؤكد على حضور الوعي بالانقسام بين القبيلة ومن جهة وبين ما يتجاوزها من جهة أخرى. وقد أورد الطبري رواية دالة في هذا الصدد؛ وكان ذلك حين راح عبد الرحمن بن عوف يسأل الناس المشورة فيمن يرونه أهلاً للخلافة من (أهل الشورى) الذين عينهم عمر قبل موته، «فقال: عمار بن ياسر: إن أردت ألا يختلف (المسلمون) فبايع علياً، فقال المقداد ابن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. فقال ابن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف (قريش) فبايع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا». الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الأربعون، 1977، ج 4، ص 232-233. ورغم أن الروايات تذهب بالخلافة لعثمان لسبب آخر غير هذا الانقسام، إلا أنه يبدو أن قريشاً (القبيلة) هي التي انتصرت أيضاً هذه المرة.

(3) وهذا الاستخدام هنا مقصود تماماً، لأن ما يقدمه المتكلمون عن أحداث هذه الفترة، لم تكن =

يتعلق بفترة الخلافة الراشدة؛ إذ بينما تتجلى روايات الإخباريين عن الدور الحاسم للقبيلة آنذاك، فإن نصوص المتكلمين لا تتكشف- وكما سبقت الإشارة- إلا عن الحضور المهيمن للتفضيل والفضيلة[1]. والحق أن تجاوزاً للروايات إلى تحليل مجمل العوامل التي ساهمت في انعقاد الخلافة وتداولها، ليكشف- بالفعل- عن كون (القبيلة) لا (الفضيلة) هي المحدد لانعقادها وتداولها على نحو ما تحقق؛ وأعني أن جملة المعطيات الواقعية السائدة آنذاك لم تكن تسمح أبداً بما يتجاوز إطار القبيلة، ليس فيما يتعلق بفترة الخلافة الراشدة فقط، بل وفيما يتعلق بفترة الدعوة النبوية أيضاً. ومن هنا ما صار إليه ابن خلدون- في «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»- من الاستناد إلى حديث «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه» في التأكيد على أنه: «هكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيَّدون من الله بالكون كله لو شاء؛ لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة. . . وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تُخرق له العادة في الغُلب بغير عصبية. . . (وهكذا) فإن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية»[2]. وإذ يبدو أمر العصبية أكثر جلاءً في التاريخ اللاحق لحقبتي النبوة

= أخباراً تقبل مجرد الفحص، ناهيك بالطبع عن الانتقاد، بل نصوصاً ليس للمرء بإزائها إلا التسليم والاعتقاد.

(1) والحق أن التباين بينهما يطال أيضاً موقف كل منهما من الماضي الذي يتحدثان عنه. إذ في حين تسعى روايات الإخباريين إلى تقديم صورة ولو تقريبية لما حدث في الماضي؛ صورة وإن كانت غير مطابقة تماماً بفعل سلطة التأويل التي لا يفلت من هيمنتها حتى المؤرخ، إلا أنها محتمله على الأقل، فإن نصوص المتكلمين ليست معنية، في انعكاسها على الماضي، بهذا الماضي في ذاته وما حدث فيه، بل يعنيها أساساً رسم صورة متخيلة عنه، وذلك عبر إسقاط تصوراتها المثالية عليه. ولقد انعكس ذلك على شكل كتابة كلٍّ منهما، إذ في حين يجد المرء تبايناً بين روايات الإخباريين في العبارة؛ وهو التباين الذي يؤكد الحدث لا يطمسه، فإنه لا شيء سوى الاتفاق في العبارة بين نصوص المتكلمين؛ الأمر الذي يكشف عن الاصطناع فيها.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 528-529.

والخلافة على الخصوص[1]، فإنه يبدو وكأن تحليل ابن خلدون لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لا يكشف إلا عن هيمنة مفهوم العصبية بقوة على تاريخ هذه الدولة، وعلى نحو يكاد فيه أن يكون قانونها الأوحد[2]. إنها، إذن، «طبائع العمران» السائد آنذاك هي ما يؤول إلى هذا المفهوم- القانون مما يؤكد على كونه انبثاقاً عنها، وليس مفروضاً عليها من الخارج؛ ومن هنا أنه يمثل قانوناً ثابتاً لهذا العمران، وإلى حد أنه لا انفكاك عنه- حسب ابن خلدون نفسه- إلا بما هو خارق للعادة. وإذ الخارق للعادة لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم آخر غير العصبية القبلية، يُستعار لتُقرأ من خلاله أحداث أي حقبة في تاريخ الدولة العربية الإسلامية، سيكون مجرد إسقاط خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليل باطني لهذا التاريخ.

وضمن هذا السياق فإن التفضيل [وهو المفهوم الذي راح يقرأ من خلاله المتكلمون الأشاعرة خاصة أحداث حقبة الخلافة الراشدة] يبدو مجرد إسقاط متأخر على هذه الحقبة[3]. ومن هنا ما ينطوي عليه من الاصطناع لا شك. فإذ

(1) وذلك أن أشعرية ابن خلدون تتغلب عليه فيما يتعلق بهاتين الحقبتين، فيستثنيهما من هيمنة قانونه عن العصبية. ففي حين كان عليه- وفيما يفرضه منطق الفصل المشار إليه من «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»- أن يستمد مادته من حقبة النبوة، وهي غنية لحسن الحظ بما يؤكد دعواه، فإنه هنا- وكما فعل بالنسبة لحقبة الخلافة- يسكت تماماً عن الإشارة إلى كل ما له علاقة بالعصبية. ولذلك فإنه يستمد مادة هذا الفصل كلها من تاريخ الدولة العباسية، رغم أنها لا علاقة لها بموضوعه المباشر. انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 528-532.

(2) والحق أن الارتباط، عند ابن خلدون، بين الدولة (وهي الدولة موضوع تحليله، لا الدولة على العموم) والعصبية هو نوع من الارتباط العضوي؛ وإلى حد أنه لا وجود للدولة دون عصبية عنده. ورغم أنه لا مماراة في تمايز مفهوم الدولة عنده عن الدولة في الفكر السياسي الحديث، فإن بنية الدولة العربية الراهنة قد لا تفارق- رغم زخارف الحداثة على سطحها- بنية دولته.

(3) لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه، هنا، مجرد الإيمان، بل والسياسة، حيث القصد منه تكريس سياسة الحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤدي قراءة ما حدث في الماضي من خلال مفهوم (القبيلة) إلى إعادة النظر في هذا الماضي، وعلى نحو قد يتقوض معه ما ترتب عليه في الحاضر، فإن قراءته من خلال مفهوم (التفضيل) لا تستبعد فقط إمكان =

القصد من التفضيل هو ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق، فإن ذلك قد آل- وكان لا بد أن يؤول- بالمتكلمين إلى اصطناع ضروب من الفضل ينسبونها إلى المتقدم في الخلافة ليتفوق بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة مُبرراً- والحال كذلك- بتقدمه في الفضل.

وهكذا يصطنع المتكلمون تقدماً في الفضل يبررون به التقدم في الخلافة، فيوهمون بأن التراتب في الفضل هو أساس التراتب في الخلافة أو الإمامة. والحق أنه ليس ثمة إلا التراتب في الإمامة (المتحققة) **أولاً**، يتلوه السعي إلى تبريره عبر (اصطناع) تراتب في الفضل **ثانياً**؛ وأعني أن تحقق إمامة الواحد من الخلفاء سابقاً على الآخر هي التي توجب اصطناع تقدمه في الفضل عليه. وإذن فإن الإمامة (والتراتب فيها) هي التي أوجبت الفضل (والتراتب فيه)، وليس العكس. ومن المفارقات أن الإقرار بهذه الحقيقة قد أفلت من الأشعري نفسه، وذلك حين قرر بصدد إمامة أبي بكر أنه «إذا وجبت إمامة أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجب أنه أفضل المسلمين»[1]. وهكذا يبدو إيجاب الفضل مُستفاداً من إيجاب الإمامة؛ وبما يعني أن التراتب في الإمامة هو ما يؤسس للتراتب في الفضل. ولا ريب في أن الإمام، ضمن هذا السياق لا يكون إماماً لأنه الأفضل، بل إنه يغدو الأفضل لمجرد كونه الإمام. وإذ يبدو أن هذا التلازم بين مجرد أن يكون المرء إماماً، وبين إيجاب كونه الأفضل، قد تبلور كرد متأخر على ما صار إليه الشيعة الزيدية من «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل»، فإن ذلك يعني

= إعادة النظر في الماضي، بل وترى في ذلك خروجاً على صحيح الاعتقاد. وإذ يبدو هكذا أن (القصد) إلى تكريس وضع ما هو ما يؤسس القول في التفضيل؛ وبحيث صار البعض من الأشاعرة أنفسهم إلى أن «النصوص المذكورة (في التفضيل) لا تفيد القطع على ما لا يخفي على منصف» ولذلك فإن «مستنده ليس إلا الظن، وما ورد في ذلك من الآثار. وأخبار الآحاد، والميل من الأمة إلى ذلك بطريق الاجتهاد»، أو بدلالة الإجماع، فإن ذلك يعني أن إسناد التفضيل بعد ذلك إلى (النص) من الله أو الرسول، إنما يستهدف مجرد التغطية على الأساس الأيديولوجي للتفضيل عبر استبدال (النص) بـ (القصد). انظر: الإيجي: **المواقف**، ص 412. والآمدي: **غاية المرام**، ص 391.

(1) الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 77.

أن التفضيل قد تبلور، لأول وهلة، لمنع إمامة المفضول. ومن حسن الحظ أن أحد البناة الأوائل للنسق الأشعري، يقرر- تأكيداً لذلك- أن «الغرض من ذلك (أي التفضيل) ينبني على منع إمامة المفضول»[1]. ولعله يبدو غريباً ذلك السعي- بالتفضيل- إلى منع إمامة المفضول، رغم أن تجويز إمامته (أي المفضول) كان سبيل من قالوا به من الشيعة وغيرهم إلى تجويز الإمامة لكل من أبي بكر وعمر تحديداً [وهما من انشغل أهل السنّة بإمامتهما على نحو خاص]. وإذ كان ذلك ما قرره الزيدية صراحة[2]، فإنه يبدو أنه قد كان هناك أيضاً- وراء القول بإمامة المفضول- ما سكتوا عنه وأدركه الأشاعرة، فراحوا يسعون لذلك إلى منع إمامة المفضول. فلعلهم قرؤوا جملة ما قاله الزيدية حول «إمامة المفضول»، وأدركوا ما ينطوي عليه من النظر إلى ما جرى فيما يتعلق بالإمامة، بوصفه انتصاراً لقيم القبيلة التي بدا لهم أن الإسلام لم يكن قد تجاوزها بعد[3]، وفطنوا إلى ما يرمي هذا النظر للإمامة في سياق مغاير لما استقر عليه الفكر الشيعي على العموم.

فإذا انشغل عموم الشيعة، من الإمامة، بالكيفية التي تتحقق بها (نصاً وتعييناً لا اختياراً وشورى)، فإنهم لم يركزوا على تقييم ما جرى بشأنها من داخله، وانحصر دحضهم، لهذا الذي جرى، انطلاقاً من كونه لم يتحقق طبقاً للكيفية التي

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 430.

(2) فهم جميعاً يتفقون على «أن علياً كان مستحقاً للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم في أن وَلّت أبا بكر وعمر... ولكنها مخطئة خطأً بيّناً في ترك الأفضل». انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، سبق ذكره، ج 1، ص 137.

(3) فالأصل في إمامة المفضول هو «تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين عليّ عن دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد»، فكانت المصلحة لذلك في إمامة المفضول، لكنها كانت، على كل حال، خطأ لم يبلغ- مع أبي بكر وعمر بسبب الطبيعة المتميزة لشخصيتهما- درجة الفسق أو الإثم، ولكنه إذ يبلغ الذروة مع عثمان، فإنه يؤول إلى الطعن فيه وتكفيره. انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، سبق ذكره، ج 1، ص 155 و159 و160.

كان لا بد أن يتحقق بها عندهم؛ وهي النص. وأما الزيدية، فقد انشغلوا، لا بدحض ما جرى بشأن الإمامة لمجرد مخالفته للكيفية التي كان لا بد أن تتحقق بها؛ وهي النص (وكيف هذا؟. . . وهم الذين بلغوا حد القول بأنها شورى)[1]، بل ركزوا الاهتمام على قراءة ما جرى واكتشاف قوانينه الخاصة من الداخل؛ وهو ما آل بهم إلى إدراك كونه جاء تكريساً لعالم القبيلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد.

ومن غير شك فإنه في مقابل (عالم القبيلة) هذا، ماثلاً في إمامة المفضول، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلاً في إمامة الأفضل؛ وهو التقابل نفسه بين (عالم المتحقق) من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى. وهكذا يبدو الواقع- ضمن هذه النظرة-[2] منطوياً في جوفه، لا على المتحقق فقط، بل الممكن أيضاً؛ وبما يعني، بالطبع، إمكان سلب المتحقق ونفيه بواسطة الممكن. وإذن فإنهم لا يقبلون المتحقق بوصفه واقعة نهائية لا تقبل التخطي، بل بوصفه لحظة ضرورية فرضتها ظروف الواقع حقاً، ولكنها، مع ذلك، تبقى مجرد لحظة عارضة يستحيل إلا تجاوزها لإفساح السبيل أمام الممكن للتحقق في صيرورة لا تتوقف فيها عمليات التحقق والتخطي. وهكذا فإن قبولهم للمتحقق كان قبولاً (تاريخياً)، لا (مطلقاً) كالحال عند الأشاعرة الذين سعوا إلى ترسيخ هذه النظرة المطلقة لكل ما تحقق إبان فترة الخلافة، ليبقى هذا المتحقق فاعلاً أبداً في مخيال الجماعة وقادراً على صياغة تصوراتها، حتى في الحاضر. ومن هنا، السعي الأشعري إلى «منع إمامة المفضول» التي أدركوا فيها سعياً بالممكن إلى زعزعة هذا المتحقق ونفيه. وإذ التفضيل هو أداة الأشاعرة في منع «إمامة المفضول»- حسب الجويني- فإن ذلك يعني أن التفضيل ينبني بالأساس على نظرية في الطبيعة المطلقة للمتحقق وأوليته على الممكن. بل إن التفضيل الأشعري يسعى بالكلية إلى تغييب هذا

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، سبق ذكره، ج 1، ص 135.

(2) والحق أن قيمة هذه النظرة تأتي من قدرتها على الجمع في بناء الواقع بين الممكن والمتحقق معاً، وبما يعني تجاوزها الطعن في أحد طرفيه، وهو ما وقف عنده كل الشيعة وأهل السنّة الذين عجزوا لذلك عن الوعي بجانبي الواقع، واكتفوا بإسقاط تصوراتهم المطلقة عليه.

الممكن وإقصائه على نحو تام، وذلك بوصفه سقوطاً إلى الأقل فضلاً عن الدوام.

فإذ الممكن يكون هو الأفضل، والمتحقق هو المفضول أو الأقل فضلاً، تبعاً لقول الزيدية بإمامة المفضول، فإن المتحقق هو، على العكس، الأفضل، وأما الممكن فهو المفضول أو الأقل فضلاً، تبعاً لقول الأشاعرة بالتفضيل. وهكذا يبدو أن التحقق هو الأساس في الفضل، وبما يعني أن الشيء لا يتحقق لأنه الأفضل، بل إنه الأفضل لمجرد أنه تحقق فحسب. ومن غير شك فإنه يستحيل مع هذا التلازم بين المتحقق والأفضل أن يتم تجاوزه أو تخطيه، وهو ما يجعل انبثاق التاريخ مستحيلاً تماماً. إذ الثبات عند (المتحقق)، بسبب كونه الأفضل، لا يقدم البتة تاريخاً؛ لأن التاريخ هو صيرورة للواقع، لا تتوقف عند جانبه المتحقق، بل تتجاوزه إلى ما لم يكنه بعد، وهو ما يعني أن التاريخ في جوهره هو سلب للمعطى المتحقق، وليس أبداً ثباتاً عنده.

وهكذا يتكشف التفضيل عن نظرة وضعية معادية للتاريخ؛ وذلك من حيث لا يرى- كالوضعية- إلا الواقع في جانبه المتحقق فقط، ومن دون أن ينفذ إلى جملة الممكنات الكامنة فيه. ومن هنا أنه يمثل تكريساً للواقع القائم، ومناهضة لأي سعي إلى تغييره؛ وهو ما يعكس طابعه التسلطي الذي يتفق فيه مع الوضعية التي أفاض ناقدوها في الكشف عن طبيعتها التسلطية[1]. ولعل ذلك يدفع إلى التأكيد على أن السياسة كانت هي الفضاء الذي انبثق فيه مفهوم التفضيل الأشعري على نحو مباشر، ولكن مع ملاحظة أنه خضع بدوره لقانون التحول الأساسي في الثقافة التراثية من التاريخي إلى البنيوي؛ وأعني أنه سرعان ما تجاوز ارتباطه التاريخي مع السياسة التي انبثق فيها على نحو مباشر، إلى تكوين مجال معرفي خاص راح منه يمارس هيمنة بنيوية شاملة على نظام المعرفة السائد في محيط الثقافة بأسرها.

فإذ راح التفضيل، في سعيه إلى تثبيت الواقع القائم، يؤسس نفسه على تصورٍ

---

(1) كان ذلك هو ما أفاض فيه فلاسفة معهد العلوم الاجتماعية بفرانكفورت، وخصوصاً أدورنو الذي عني بتحليل النزعة التسلطية على العموم، وكذا ماركيوز في: **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979، ص 312-328.

لما تحقق في الماضي (لا من حيث هو كذلك، بل بوصفه أساساً للحاضر) باعتباره الأفضل، فإنه كان، هكذا، يضع أساسه في الماضي. إذ المتحقق من حيث هو كذلك، لا يتميز عن الممكن أو الذي لم يتحقق بعد إلا بأنه يتقدمه في الزمان؛ أعني أنه مجرد ماضٍ. ولعل ذلك يعني أن المتحقق ليس إلا (المتقدم) قياساً على (المتأخر) الذي هو ممكن لم يتحقق بعد؛ وبما يعني أن المتحقق يرادف المتقدم، فيما المتأخر هو قرين الممكن. والحق أن هذا الارتباط بين (المتحقق والمتقدم) من جهة، وبين (الممكن والمتأخر) من جهة أخرى، يبلغ حداً من الجوهرية يستحيل الفصل تماماً دونه. ذلك أنه إذا كان مجرد التحقق لا يمكن أن يصنع فضلاً، فإن الانتقال مـن (المتحقق) إلى (المتقدم) هو ما يصنع الفضل ويؤسسه، لأنه إذا كان المتحقق لا يتميز عن الممكن (غير المتحقق) إلا بمجرد التقدم في الزمان، فإن المتقدم لا يتمايز عن المتأخر- حسب خطاب الثقافة المهيمنة- بمجرد التقدم بالزمان، بل وبالعلية والطبع والشرف والمرتبة[1].

وهكذا يعكس الانتقال من (المتحقق) إلى (المتقدم) تحولاً من فضاء (الزمان) إلى فضاء (القيمة)، وهو ما يتسق مع جوهر التفضيل على العموم. وإذ المتحقق هكذا، (أعني لا من حيث هو كذلك، بل بما هو يرادف المتقدم) لا يتميز بمجرد تقدمه في الزمان، بل- والأهم- بتقدمه في الطبع والشرف والمرتبة، فإن ذلك يعني أن أوليته ليست، هنا، واقعة عارضة أنتجتها الأسبقية الزمانية فحسب، بل واقعة

---

(1) والحق أن أولية المتقدم، على هذا النحو، قد تبلورت ضمن سياق فلسفي؛ حيث انبثقت عن الإشكالية الفلسفية الخاصة بعلاقة الله بالعالم، حين اضطر من رفضوا تقدماً زمانياً لله على العالم، أن يبلوروا ضرباً آخر من التقدم لله على العالم بالطبع والشرف والمرتبة. وبالرغم من ذلك، فإن المتكلمين قد استفادوا من هذه المسألة ضمن سياقهم الخاص، وعلى نحو يبدو فيه التقدم هنا، لا لله على العالم، بل للنبي- وحتى للإمام- على غيره. وهكذا يتحدث الآمدي عن «المتقدم بالشرف» فيراه «اختصاص أحد الشيئين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه، كتقدم النبي صلى الله عليه وسلم» وكذلك يتحدث عن التقدم بالمرتبة، ويراه ممثلاً في تقدم الإمام على المأمومين، وهكذا كانت المسألة الخاصة بأولية المتقدم (بالمرتبة أو الشرف... إلخ) مستوعبة ضمن السياق الكلامي. انظر: الآمدي: **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، نشره عبد الأمير الأعسم، ضمن كتاب: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989، ص 380.

أصلية ترتبط، جوهرياً، بطبيعة المتحقق أو المتقدم ذاته. ولقد اقتضى ذلك، بالطبع، تصوراً لطبيعة هذا المتحقق- المتقدم، لا بوصفه وجوداً حياً ينطوي- ككل حياة- على كافة ضروب التناقض والاختلاف، بل بوصفه نموذجاً لا بد من تصوره خلواً، على نحو مثالي، من كل ضروب الخلاف، وذلك عبر إسقاط الصور المتخيلة على هذا النموذج- المتقدم، بما يجعله فاعلاً في صياغة مخيال الجماعة، وقادراً على توجيه حاضرها بالتالي. وهكذا يبدو وكأن ثمة ضرباً من التوجيه المزدوج، للماضي من الحاضر أولاً، توطئة لممارسة الماضي توجيهه للحاضر على نحو دائم لاحقاً؛ فثمة (أولاً) التوجيه للماضي عبر إسقاط الصور المتخيلة عليه من الحاضر، وثمة (ثانياً) التوجيه من هذا الماضي (الخاضع للتوجيه أصلاً) للحاضر؛ وذلك من خلال إحضاره في المخيال كبناء مطلق يستحيل تجاوزه في الحاضر.

واللافت في هذا التوجه المزدوج أنه يجعل مركزية التفضيل بأسره تقوم في الماضي الذي ينطوي وحده- وعبر الاصطناع غالباً- على كل شروط الفضل والتميز. وإذ يصبح الماضي هكذا؛ أعني من حيث يستحيل إلى نموذج، هو وحده مصدر الفضل وأصله، فإن كل زمان لاحق لا يمكن إلا أن يكون إطاراً للأقل فضلاً وقيمة، لأنه يمثل آنئذ مجرد انهيار للنموذج المتقدم (في الماضي) وتدهوراً له. ولعل هذا الانشطار، في صميم الزمان، بين لحظة نموذجية وبين لحظات من الانهيار والتدهور تتلوها، يعني أن المرء، هنا، بإزاء رؤية يبدو فيها التاريخ انهياراً وتدهوراً، على نحو دائم، من الأفضل إلى الأقل فضلاً؛ وبما يعني أن التفضيل قد استحال من مجرد أداة لتكريس الواقع القائم في الإمامة، إلى كيفية لتصور التاريخ بوصفه انهياراً؛ وهو التصور الذي أسس لرؤية للعالم راحت تنتظم كل ضروب التفكير وطرائقه، وأنظمة إنتاج المعرفة داخل خطاب الثقافة المهيمنة.

ولقد راح الأشاعرة يمركزون هذه اللحظة-النموذج التي يبدأ منها التاريخ دورة انهياره وتدهوره، حول «لحظة النبوة» التي كان لا بد من تصورها- تبعاً لذلك- ذروة الفضل ومثاله. ومن هنا السعيّ الملح إلى تصوُّر هذه اللحظة خلواً من كل ضروب الاختلاف مطلقاً؛ وبما يعني اختزال مسألة الفضل، فيما يتعلق

بالحقب والقرون على الأقل، في مجرد الوحدة التي تخلو من الاختلاف، وذلك فيما يُختزل غياب الفضل- تبعاً لذلك- في مجرد التشتت والافتراق[1]. وإذن فإن ما يبرر كون عصر النبي هو «عصر السعادة»[2] أنه كان «عصر الوحدة»[3] الذي راحت تتلوه، لسوء الحظ، عصور الشقاوة بكل ما تمخضت عنه من مظاهر التعارض والاختلاف. وهنا يبدو وكأن لحظة النبوة تمثل ذروة الفضل وكماله بالقياس إلى ما يتلوها فقط؛ وبما يعني أنها تكتسب دلالتها ومعناها من التاريخ اللاحق عليها فحسب، والذي يكتسب منها، بدوره، كل دلالته ومعناه. ولعل ذلك يكشف عن كونها مجرد لحظة جزئية، وذلك من حيث لا تمثل أساساً لتصور تاريخ كوني شامل، بل للتاريخ اللاحق عليها فقط.

ولقد أدرك الأشاعرة، فيما يبدو، ضرورة تجاوز هذه الجزئية، لتبقى اللحظة التي يتأسس عليها التاريخ بريئة عن كل نقص من جهة، وقادرة على تفسيره في شموله وكليته من جهة أخرى. وإذ بدا أن أي سعي إلى تجاوز هذه (الجزئية) كان يقتضي تصور لحظة النبوة، لا كمجرد نقطة أولى يبدأ منها الفضل انهياره، بل كنتاج لتطور في الفضل تعد هي لحظة ختامه واكتماله، وبحيث تستمد، أيضاً،

---

(1) والحق أن ذلك يكشف عن الارتباط الجوهري بين مسألة التفضيل من جهة، والمسألة الأخرى التي ترتبط بالإمامة بدورها، وتكرس لنفس التصور المضمر عن التاريخ في النسق الأشعري؛ وأعني بها مسألة التكفير التي انبثقت بأسرها عن السعي إلى التعدد والاختلاف، وذلك ما سنعود إليه لاحقاً على أي حال.

(2) حسين الجسر: **الحصون الحميدية**، سبق ذكره، ص 3.

(3) وهكذا اتفق متكلمو الأشاعرة على «أن المسلمين وقت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته كانوا على طريق واحد ولم يكن بينهم خلاف ظاهر». انظر: الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 12. ومن هنا فإنهم، ورغم الانشغال بتعيين أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، قد سكتوا تماماً عن نسبة أي ضرب من الاختلاف إلى فترة النبوة. وذلك رغم الاختلاف بينهم في تعيين أول ضروب الخلاف. فإذ يقف الأشعري في **المقالات** عند الإمامة كأول ما حدث من الخلاف، فإن الإسفرائيني في **التبصير** يرى الخلاف حول موت النبي أول ما حدث من الاختلاف، ويوافقه البغدادي في **الفرق**، وأما الشهرستاني في **الملل** فإنه يرتد بأول ما حدث من الخلاف إلى ما هو أسبق، لكنه لا يتجاوز به ما حدث أثناء مرض موت النبي. ولقد سبق التأكيد على أن الإمامة هي- على أي حال- أول ضروب الخلاف المنتج نظرياً على الأقل.

دلالتها ومعناها من هذا التاريخ السابق، وذلك بقدر ما يستمد منها، بدوره، دلالته ومعناه، فإن الأشاعرة قد راحوا يتصورون التاريخ السابق على نبوة محمد بوصفه تطوراً في الفضل- لا انهياراً له- من الأقل فضلاً إلى الأفضل؛ وأعني أنهم راحوا يفاضلون بين الأنبياء، ولكن في ضرب من التفضيل كان لا بد أن ينعكس فيه اتجاه الحركة من الأقل فضلاً (الأنبياء السابقين) إلى الأفضل (النبي محمد).

ومن هنا أنهم صاروا إلى «أن نبينا صلى الله عليه وسلم أفضلهم (أي الأنبياء)، وأُولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم؛ وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام»[1]، وجعلوا الفضل فيهم مترتباً من الأقل فضلاً إلى الأفضل، وذلك باعتبار «أن من بُعثَ منهم إلى الكافة أفضل ممن بُعثَ منهم إلى قوم مخصوصين»[2]. وإذ يبدو التطور في النبوة من الخطاب «لقوم مخصوصين» إلى الخطاب «للكافة»، وذلك من حيث «أن تأثير دعوة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني إسرائيل فقط. وأما دعوة عيسى عليه السلام، فكأنه لم يظهر لها تأثير إلا في القليل (رغم أنها كانت خطاباً للكافة)، وأن تأثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية، كان أتم وأكمل من تأثير دعوة سائر الأنبياء، فوجب القطع بأنه أفضل من جميع الأنبياء والرسل»[3]، فإن ذلك يؤكد على أن التاريخ السابق على نبوة محمد هو تطورٌ من

---

(1) البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 297.

(2) المصدر السابق، ص 297، وإذ راح البغدادي، هكذا، يسعى إلى البحث في الطبيعة الخاصة بنبوة كل واحد من الأنبياء عما يرتب به الفضل بينهم، فإن ثمة من راح يرتب الفضل بينهم، لا حسب الطبيعة الخاصة لنبواتهم، بل حسب البعد أو القرب (التاريخي بالطبع) من الأفضل؛ الذي هو النبي محمد. ذلك أن «مرتبتهم فيه (أي الفضل) تأتي بعد مرتبته، وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام». انظر: عبد السلام المالكي: **إتحاف المريد في شرح جوهرة التوحيد**، سبق ذكره، ص 119.

(3) الرازي: **النبوات**، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 181-183، وللرازي نفسه أيضاً انظر: **معالم أصول الدين**، نشرة طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 103-104. وإذ يقف الرازي في سعيه إلى تبرير أفضلية النبي محمد على غيره من الأنبياء، عند ضرب من التحليل لطبيعة الخطاب النبوي، فإن المؤلفات المتأخرة قد راحت، وعلى نحو يكشف عن هيمنة =

الأقل فضلاً إلى الأفضل. وهكذا يكون تبلور لحظة النبوة كذروة للفضل ومثاله، لا بالنسبة فقط للتاريخ اللاحق عليها (والذي يمثل سقوطاً للفضل)، بل وبالنسبة أيضاً للتاريخ السابق عليها، والذي كان لا بد أن يمثل صعوداً في الفضل تكون هي- أي لحظة النبوة الخاصة بالنبي محمد- ذروته وختامه؛ وبما يعني أنها الأساس في بناء تاريخ كوني شامل تبدو هي قطبه ومركزه. لكنه التاريخ، هنا، لا بوصفه بناءً متجانساً، يكرس التجانس وحدته، بل التاريخ بما هو منقسم على ذاته بين لحظتين من الصعود والسقوط، لا سبيل أبداً إلى صهرهما في هوية واحدة[1].

وبالرغم من أن التفاضل بين الأنبياء- تكريساً لأفضلية النبي محمد على غيره- يبدو ضرورياً، على هذا النحو، لتبلور النبوة كأساس لبناء تاريخ كوني شامل، إلا أنه يمثل مأزقاً لمسألة التفضيل بأسرها، وذلك من حيث يكشف عن اتجاه للفضل يعاكس اتجاهه في التفضيل على العموم، فقد بدا أنه يستلزم انكساراً لنمط التفضيل

= النقلي لا العقلي على بنائها كله، تستفيد أفضلية النبي على غيره، إما من «نداؤه بيا أيها النبي، يا أيها الرسول، وهم (أي غيره من الأنبياء) ينادون بأسمائهم... يا زكريا، يا إبراهيم، يا موسى، يا داود، إلى غير ذلك» وإما من «أن أمته أفضل الأمم لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي عدولاً وخياراً. ولا شك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبيها الذي تبعته، فتفضيلها تفضيل له». انظر: محمد بن محمد الأمير: **حاشية على شرح المالكي لجوهرة التوحيد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، 1948، ص 199. وانظر كذلك «شرح المالكي» بهامش هذه الحاشية، نفس الصفحة.

(1) وإذ يبدو التاريخ، ضمن هذا الانقسام، صعوداً للفضل فيما قبل لحظة النبوة، وسقوطاً له بعدها، فإن ذلك يكشف عن أن التطور في التاريخ يرتبط فقط بالفاعلية المباشرة (للوحي) في العالم ودوام اتصال الله به، فيما يبقى السقوط والضياع مرتبطاً بانقطاع الوحي. ولا يؤثر في ذلك القول إن الوحي يبقى- رغم الانقطاع المباشر- حاضراً في العالم، ولكن من خلال فاعلية (الوعي) الذي يبدو، حسب هذا التصور للتاريخ، مرادفاً للتدهور التاريخي. ولعل هذا الانقسام، بين صعود وهبوط، يمثل تجسيداً تاريخياً لتلك الدراما الكونية عن لحظة من السعادة توحد فيها الله والإنسان معاً، تلاها افتراقهما وسقوط الإنسان غريباً في عالم الشقاء والرذيلة، وإذ تبدو لحظة السعادة، في هذه الدراما، هي لحظة التوحد، فيما يرتبط ما تلاها من الشقاء بداء الافتراق، فإن التوازي يبدو شاملاً بين هذه الدراما وبين التاريخ المضمر في النسق الأشعري، وذلك من حيث أن لحظة الفضل أو السعادة فيه هي أيضاً لحظة (وحدة)، فيما يرتبط تدهور الفضل فيه بالاختلاف والفرقة.

السائد من الأفضل إلى الأقل فضلاً، والتحول عنه إلى نمط مغاير- بل مناقض- يمضي فيه التفضيل من الأقل فضلاً إلى الأفضل. والحق أن هذا الانكسار في نمط التفضيل قد أصبح ضرورياً، حين بدا للأشاعرة أنه يستحيل اعتبار النبوة مجرد نقطة الصفر في التاريخ الذي انشغلوا به؛ وهو التاريخ اللاحق عليها، وذلك من حيث أدركوا استحالة تصورها في انفصال عن كل ما سبقها، [حيث اعتبر الإسلام الإيمان بالنبوات السابقة جزءاً من الإيمان بنبوته الخاصة]؛ وبما يعني أنهم كانوا مضطرين للتفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ السابق عليها. وإذ راحوا يفكرون في هذا التاريخ السابق، فإنهم لم يستطيعوا إلا تصورها لحظة ختامه واكتماله؛ وبما يعني أنها- هنا- نهاية تاريخٍ كان لا بد أن يكون تاريخاً للفضل المتصاعد. وإذ آل بهم التفكير في وضعها بالنسبة للتاريخ اللاحق عليها إلى تصورها نقطة ابتداء انهياره، فإنها بدت- ضمن هذا السياق- كنقطة ابتداءٍ لتاريخ مغاير؛ وهو تاريخ الفضل المتساقط. ولأن التفضيل عندهم يتبلور ضمن هذا الانشغال بالتاريخ اللاحق فحسب؛ أعني من تصورها نقطة ابتداء فقط، فإن المأزق، الذي يفرض ضرورة انكساره، ينشأ من هذا التصور الذي يفرضه قيام تاريخ سابق عليها؛ أعني من تصورها لحظة اكتمال وختام.

ولعل ذلك يكشف عن أن تجاوز مأزق التفضيل مشروطٌ بتصور النبوة كمجرد لحظة ابتداء فقط؛ وأعني مشروطاً بتصورها من دون تاريخ سابق عليها. وإذ سبق التنويه بأن تصورها من دون تاريخ سابق عليها، يعد تنكراً لكل النبوات السابقة؛ الأمر الذي يتعارض مع روح الإسلام الحقَّة، فإنه بدا وكأن الأمر يقتضي بلوغ تصور يمكن الجمع في بنائه بين وضع نبوة محمد كحقيقة أولى يبدأ منها كل تعيين من جهة، وبين أخذ كافة النبوات الأخرى في الاعتبار من جهة أخرى. وبالرغم من أن الفكر قد أمكنه بلوغ مثل هذا التصور بالفعل، ولكن في إطار حقل معرفي مغاير لعلم الكلام، هو حقل التصوف[1]؛ ومن خلال مفهوم «الحقيقة المحمدية»

---

(1) ولعل الصورية تحديداً، هي التي أعجزت النسق الأشعري عن بلوغ هذا التصور، وذلك من حيث يقتضي ضرباً من الجدلية يفتقر إليه النسق في تجليه الكلامي. ولعل هذا التحديد بتجليه الكلامي فقط، يبدو مقصوداً تماماً، لأن النسق نفسه قد راح ضمن حقول أو تجليات معرفية =

تحديداً، إلا أن مأزق التفضيل قد بقي قائماً؛ وبما يعني أنه يستعصي على أي تجاوز.

فالحق أن «مفهوم الحقيقة المحمدية» يضع النبوة المحمدية كحقيقة أولى تبدأ منها، لا كل النبوات والشرائع فقط، بل وكل التعيّنات الأنطولوجية والمعرفية. ومن هنا كليَّتها[1]، التي تبرر مركزيتها ضمن سياق أي تاريخ، حيث تشمل كافة التعيّنات (أنطولوجياً) من حيث «هو- أي النبي محمد كأول تعيّن تتعيّن به الذات الأحادية قبل كل تعيّن»[2]- القطب الذي تدق عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره[3]، و(معرفياً) من حيث هـو «صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في الدنيا»[4]. وليس من شك في أن مركزيته النبوية تلك ترتبط- جوهرياً- بأولويته الأنطولوجية؛ وأعني باعتبار كونه صاحب وجود سابق بالاسم الباطن أو «الروح المجرد»، حيث «كان لها (أي لروح محمد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة، وأعلمه (الله فيه) بنبوته، وبشره بها، وآدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين»[5]. ولقد كان للنبي، بهذه النبوة السابقة في عالم الغيب «الحكم باطناً في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل، سلام الله عليهم أجمعين»[6]؛ وبما يعني أن هذا الحكم «كان منسوباً في الباطن والحقيقة إلى

= أخرى يكتسي طابعاً جدلياً، من دون أن يعني ذلك أي كسر لبنيته؛ الأمر الذي يتبدى جلياً مع ابن خلدون، مثلاً، في حقله التاريخي. ولعل ذلك يعني أن البنية الأشعرية قد راحت تتشكل داخل حقول معرفية عدة، ومن دون أن تنكسر، ومن دون أن تطمس أيضاً هذه التشكلات ما تنطوي عليه هذه البنية من تأزمات باطنية؛ الأمر الذي يؤكده تشكلها، ومن خلال مفهوم التفضيل الخاص، في حقل التصوف.

(1) ابن عربي: **فصوص الحكم**، بشرح القاشاني، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1966، ص 326.

(2) المصدر السابق، ص 326.

(3) عبد الكريم الجيلي: **الإنسان الكامل**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1981، ص 74.

(4) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، نشرة عثمان يحي، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1972، ج 2، ص 331.

(5) المصدر السابق، ص 331.

(6) المصدر السابق، ص 331.

محمد، وفي الظاهر والمجاز كان الحكم منسوباً إلى من نُسِب إليه من شرع إبراهيم وموسى وعيسى، وجميع الأنبياء والرسل»[1]. ومن هنا كونهم- أي هؤلاء الأنبياء جميعاً- دونه في الفضل «وملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل»[2]. وبالرغم من أن جميع الأنبياء في الفضل دونه، إلا أنهم يتفاضلون فيما بينهم لا شك؛ وعلى نحو تتجه فيه حركة الفضل من الأقل فضلاً إلى الأفضل؛ وذلك من حيث تبلغ النبوة المحمدية- عند الصوفية- غاية تحققها وكمالها مع كل واحدة من لحظات تحققها الجزئي (مع الأنبياء السابقين على محمد) بأكثر مما كانت عليه مع سابقتها. ومن هنا ما لاحظه (ابن عربي) من «أنهم- أي الأنبياء- في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعيّن الأول ولا يبلغونه»[3]. إذ الفضل هكذا، يتصاعد بينهم من الأقل فضلاً إلى الأفضل الذي لا يبلغ فضله أحد. وإذن فإنه التصاعد للفضل ينتظم النبوات الجزئية، وذلك رغم الوجود السابق، في البدء، للحقيقة المحمدية[4]؛ وبما يعني أن وضع هذه الحقيقة المحمدية كنقطة ابتداءٍ للزمان والوجود بأسره، لم يحل دون أن تكون مسيرة التاريخ اللاحق صعوداً من الأقل فضلاً إلى الأفضل. والحق أن ذلك يرتبط بكون الوجود المجرد أو الباطن للحقيقة المحمدية، يبدو في حاجة إلى الاكتمال بالوجود العيني الظاهر الذي تحققه النبوات الجزئية لسائر الأنبياء قبل محمد. إذ من دون هذا الاكتمال للحقيقة المحمدية بالوجود العيني الظاهر، فإنها تبقى مفهوماً فارغاً لا ينطوي على شيء. وإذ التاريخ اللاحق بأسره، وحتى لحظة الوجود التاريخي المتحقق للنبوة المحمدية، يمثل مسيرة تعيّن الوجود المجرد للحقيقة المحمدية

---

(1) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، سبق ذكره، ص 332.

(2) الجيلي: **الإنسان الكامل**، سبق ذكره، ص 72.

(3) ابن عربي: **فصوص الحكم**، سبق ذكره، ص 326.

(4) والحق أن (كلية) الحقيقة المحمدية في مقابل (جزئية) النبوات اللاحقة قد يوهم بكون الانتقال بينهما هو انتقال من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك باعتبار أفضلية الكلي على الجزئي على العموم، ولكن حقيقة كون (الكلي) يستلزم (الجزئي) ويقتضيه في تحقيق وجوده المتعين؛ وبحيث يبقى دونه وجوداً مجرداً فارغاً، يكشف عن استحالة تميز الكلي، هنا، عن الجزئي بأي فضل.

واكتماله بالوجود الظاهر، فإن كل واحدة من لحظاته كان لا بد أن تمثل صعوداً في الفضل من الأدنى إلى الأعلى؛ وعلى نحو يبدو فيه سياق الصعود في الفضل من الأكثر تجريداً إلى الأكثر تعيّناً.

ولعل ذلك يعني أن الوجود السابق للحقيقة المحمدية في البدء، لم يفرض تصوراً للفضل من الأفضل إلى الأقل فضلاً، لأنه كان وجوداً فارغاً وفقيراً بسبب ما ينطوي عليه من صورية وتجريد. ولكن بلوغ هذا الوجود المجرد ذروة الامتلاء والتعيّن، مع التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، يجعله يبلغ، فعلاً، ذروة الفضل الذي يمكن تصور التاريخ اللاحق عليه تدهوراً بالنسبة إليه. وهكذا يعكس مفهوم «الحقيقة المحمدية» ضرباً من التمييز بين الوجود الميتافيزيقي السابق لمحمد من جهة، وبين الوجود التاريخي المتحقق لنبوته من جهة أخرى. وحسب هذا التمييز، فإن الوجود الميتافيزيقي الأول يفرض تصوراً للفضل صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، فيما يفرض الوجود التاريخي المتحقق لنبوته تصوراً معاكساً للفضل ينحدر من الأعلى إلى الأدنى[1].

وبالرغم من أن «مفهوم الحقيقة» قد أفلح، هكذا، في وضع النبوة المحمدية كحقيقة مطلقة يبدأ منها كل زمان وتاريخ، إلا أنه، رغم ذلك، لم يستطع إلا تصور الفضل ابتداءً من هذه الحقيقة، بوصفه صعوداً من الأقل فضلاً إلى الأفضل. فبدا- هكذا- وكأن هذا المفهوم قد أخفق في تجاوز مأزق التفضيل، وذلك من حيث ظل

---

(1) وبالرغم من أن النسق الصوفي- إذ راح يدرك الوجود التاريخي المتحقق للنبوة المحمدية متضافراً مع الوجود الميتافيزيقي السابق للحقيقة المحمدية، وغير منفصل عنه- قد رأى في كل التاريخ اللاحق على التحقق التاريخي للنبوة المحمدية، ضروباً أخرى من التجلي للحقيقة المحمدية لا تفترق كثيراً عن ضروب تجليها السابق قبل نبوة محمد، وذلك من خلال الأولياء، وبما يعني دوام الفضل، إلا أنه تمسك بوضعهم في الفضل دونه؛ وبما يعني تأكيد انحدار الفضل ابتداءً منه. وذلك أنهم (أي الأولياء) «منه صلى الله عليه وسلم، بالموضع الأدنى، ومن مستواه بالتجلي الأسنى، فحصلوا في إنيّته الحصر، وتمكنوا من قبضة الأسر، وانفرد (أي النبي)- في مستواه- بمن اجتباه ومن اصطفاه، وصيَّره الحق تعالى خزانة سره وموضع نفوذ أمره». انظر: ابن عربي: **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، القاهرة، 1954، ص 42، وهكذا يتكشف النسق الصوفي، فيما يتعلق بالتفضيل- ومع ابن عربي تحديداً، وهو ذروة النسق- عن نفس البنية المهيمنة على النسق الأشعري.

الفضل، فيما قبل تحقق النبوة المحمدية، صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، وانهياراً له بعد تحققها من الأعلى إلى الأدنى؛ وبما يعني عجزه عن تجاوز التصور الأشعري للتفضيل على العموم، وانتهاءه إلى نفس المأزق الذي آل إليه التفضيل الأشعري[1]. والحق أن ذلك يعني أن مفهوم التفضيل يتكشف عن مأزق بنيوي يستحيل تجاوزه أبداً.

وبالرغم من هذا المأزق الذي آل إليه السعي إلى وضع النبوة كلحظة مركزية يبدأ منها التاريخ مسيرة انهياره وتدهوره، فإن إطار هذه اللحظة المركزية قد راح يتسع، عند الأشاعرة، لينطوي على حقبة الخلافة الراشدة أيضاً. ولقد كان ذلك لازماً، بالطبع، لأن التفضيل بأسره قد انبثق من التفكير في هذه الحقبة تحديداً؛ بل إنه كان مجرد إسقاط مثالي متأخر راح يقرأ الأشاعرة من خلاله وقائع أحداث هذه الحقبة بالذات[2]. وإذ راح الأشاعرة، فيما لاح آنفاً، يؤسسون مركزية عصر

---

(1) ولعل ذلك يكشف عن كون مفهوم «الحقيقة المحمدية» قد تبلور، في جزء منه على الأقل، في ارتباط مع مسألة التفضيل؛ الأمر الذي يؤكد على إمكانية قراءة هذا المفهوم الصوفي من خلال التفضيل الأشعري، وقراءة التفضيل الأشعري به أيضاً. ومن هنا إمكان الاختلاف مع أولئك الذين راحوا- انطلاقاً من قراءة أشمل للتصوف بالتشيع- يرون في هذا المفهوم الصوفي مجرد حاشية على مفهوم «الإمامة الباطنية» الذي بلوره الشيعة. يمضي الأمر هكذا مع الشيبي الذي لا يفعل- وفيما يبدو من عنوان كتابه عن **الصلة بين التصوف والتشيع**- إلا أن يقرأ التصوف بالتشيع على العموم، وذلك ما تابعه فيه الجابري الذي راح- في **بنية العقل العربي**- يقرأ، بدوره، التصوف بالتشيع، وإن اختلف بأنه يقرأهما معاً من خارجهما؛ أعني بالهرمسية. وبالرغم من إمكان هذه القراءة بالطبع- بل إنها تعد الأكثر إمكاناً ومباشرة، وذلك من حيث يبدو التوازي لافتاً بين التصوف والتشيع- إلا أنه يبدو ممكناً أيضاً- وإن على نحو أقل مباشرة وأكثر خفاءً- قراءة التصوف بالأشعرية. ولعل ذلك ما يبرر إمكان قراءة ابن عربي، مثلاً، بالغزالي، وذلك لا لمجرد التأكيد على قيمة الإنجاز الصوفي للغزالي، بل والتأكيد في العمق على الأشعرية المضمرة لابن عربي، وذلك بالرغم من خصوصيته بالطبع، تلك الخصوصية التي تُستفاد من سعيه الجبار إلى استيعاب كل ما أبدعته الحضارة في كافة الحقول المعرفية، وليس من خروجه عن البنية المهيمنة على الثقافة التراثية بأسرها؛ وهي البنية الأشعرية، إذ الحق أن مركزية النسق الأشعري قد جعلت منه بنية موجهة وحاضرة داخل حقول هذه الثقافة.

(2) إذ في حين راح الإخباريون- فيما سبقت الإشارة- يقرؤون أحداث هذه الحقبة من خلال =

النبوة على كونه عصر «الوحدة» الذي لا ينطوي على أي اختلاف، فإنهم راحوا- وقد أدركوا الاختلاف جلياً، وإلى حد الفتنة، في هذه الحقبة-[1] يتأولون كل ضروب الاختلاف فيها بوصفها ضروباً من الاجتهاد. وهكذا صار (الأشعري) إلى أن «ما جرى بين علي والزبير وعائشة رضي الله عنهم، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعليّ الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة والشهادة، فدل أنهم كانوا على حق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما كان على تأويل واجتهاد»[2]. ويتابع (ابن خلدون) بأن: «المجتهدون إذا اختلفوا، فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتعيّن بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعيَّن المخطئ منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً... (ثم يردف)، هذا هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين[3]، فهم خيار الأمة، وإذا جعلناهم عُرضة للقدح فمن الذي يختص بالعدالة... فإياك أن تعوِّد نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بيّنة»[4]. ذلك أن «كل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم،

= مفهوم «القبيلة»، فإن الأشاعرة كانوا أحرص على قراءتها من خلال التفضيل والفضيلة، وذلك سعياً إلى تثبيتها وما ترتب عليها،

(1) ومن هنا النظر إلى هذه الحقبة بوصفها تمثل انهياراً نسبياً للفضل، حيث «يظل الانهيار محصوراً دون هبوط شديد أو انكسار حاد». انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 5، **الإيمان والعمل والإمامة**، سبق ذكره، ص 346.

(2) الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، سبق ذكره، ص 78.

(3) يلح ابن خلدون على إضافة «التابعين» أيضاً إلى هذه اللحظة المركزية، بل لعله يتسع- فيما سيبدو لاحقاً- بإطار هذه اللحظة ليشمل البعض ممن بعدهم أيضاً. ولعل ذلك كان، في جزء منه، دفاعاً صريحاً عن أوضاع سياسية معينة من جهة، واختباراً لنمط الحركة التاريخية (من الأفضل إلى الأقل فضلاً) على فترات تاريخية لاحقة من جهة أخرى، وذلك رغم أنه، والأشعري قبله، يسكت تماماً عن أي ذكر للخلاف في حقبة عثمان.

(4) ابن خلدون: **المقدمة**، سبق ذكره، ج 2، ص 617 و624.

وتعبدنا بتوقيرهم وموالاتهم والتبري من كل من ينقص أحداً منهم»[1]. وهكذا، من نهي (ابن خلدون) عن التعرض للصحابة، وتأكيد (الأشعري) على التعبد بتوقيرهم، راح الأشاعرة يكرسون مركزية حقبة الخلافة وعصر الصحابة أيضاً. وفي كل الأحوال فإن مركزية اللحظة (النبوة أو الخلافة) تنبني على قراءتها، لا من خلال تاريخها، بل عبر إسقاط التصورات المثالية المتخيلة عليها.

يبدو - إذن - أن المركزية في هذه اللحظة، إنما تتأسس على السعي إلى انتزاعها من تاريخها[2]، عبر السكوت عنه أو التنكر له وإخفائه[3]، وذلك توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية، تحوز- في تعاليها- على كل سمات الإطلاق والقداسة؛ وبما يعني أن المرء، هنا، بإزاء أحد تجليات التحول الأثير، في النسق المهيمن على الثقافة التراثية، من التاريخي إلى البنيوي. وبمثل ما يكون هذا التحول أحد أهم آليات النسق في تكريس هيمنته وتأبيدها على العموم، فإنه يكون، هنا، آلية هذه اللحظة في تأسيس مركزيتها وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه البتة. ذلك أنها (أعني اللحظة المراد مركزتّها) حين تفك روابطها مع التاريخ، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز. إذ هي تستحيل، عبر الانفكاك من التاريخ، من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً لها، رغم تميّزها، إلى صور وجود جديدة،

---

(1) الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، سبق ذكره، ص 78.

(2) ولا بد، هنا، من التنويه، بأن هذا السعي إلى الخروج بها من التاريخ، كان يتحقق بفضل التاريخ، لا رغماً عنه؛ أعني أنه كان نتاج السعي إلى تكريس واقع سياسي ما.

(3) فثمة- حسب الإيجي- من «أنكر وقوع الفتن والحروب بين الصحابة»، وثمة أيضاً من «سكت- حال الإقرار بوقوعها- عن الكلام فيها». وإذ يفضل الإيجي هذا الإقرار مع السكوت- وذلك من حيث أن الإنكار كلياً «مكابرة للتواتر»، وهو آلية أشعرية جديرة بالاعتبار- فإنه لم يفعل إلا أن راح يكرس توجهاً أشعرياً أصيلاً، انظر: الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 413. وهكذا يكون الأمر قد ابتدأ مع (الأشعري وابن خلدون) باعتبار ما جرى بين الصحابة على الاجتهاد والتأويل، رغم أنه قد يكون تأويلاً لم يوصل إليه، ولم يُوقف عليه (حسب الآمدي)، ثم آل الأمر إلى القطع بوجوب الكف والسكوت عما جرى بينهم (الباقلاني، الآمدي، الرازي، الإيجي)، حتى تطور الأمر أخيراً باتجاه إنكار وقوع هذه الأخبار كلياً.

إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون- بسبب طابعه المتعالي- لحظة ابتداء، بل واقعاً نهائياً مكتملاً لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، والاحتفاظ به، في اكتماله المطلق، عصياً على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أنه يبدو أن النموذج، أي نموذج، لا يمكن أن يكون، وخصوصاً حين يحقق مفارقته وتعاليه بالانفكاك عن التاريخ، موضوعاً لموقف (معرفي)، بل لموقف (سيكولوجي)[1] بالأحرى؛ وذلك لأنه يفرض على الوعي، وبلغة التحليل النفسي، نوعاً من «التثبيت» عنده، وهو ما يجعله (أي النموذج) لا يفلت فقط من هيمنة الوعي، بل ويفرض عليه، وربما أيضاً على «اللاوعي» بمعناه المعرفي لا النفسي بالطبع، سطوة لا مهرب منها.

إذ المعرفة الحقة هي، في جوهرها، فعل جدلي؛ أعني أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معاً، وهو ما يكشف عن كونها، في العمق، فعل هيمنة. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث هو كذلك؛ أعني من حيث يسعى، بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن، بالطبع، أن يكون موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهي معه تلغي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها؛ وبما يعني هيمنته عليها بالطبع.

وهكذا يبدو وكأن النموذج ينتج شكلاً معرفياً سرعان ما يقوم هو، بدوره، بإنتاج هذا النموذج[2]، وضمن هذا الإنتاج المتبادل (من النموذج للشكل المعرفي

---

(1) إذ بالرغم من أن التحول باللحظة إلى بنية متعالية أو نموذج، هو- في جوهره- تحول معرفي؛ أعني أنه مشروط بشكل محدد في إنتاج المعرفة، إلا أنه ينطوي أيضاً على دلالة «نفسية» مرضية؛ وذلك من حيث يؤدي إلى «تثبيت» الوعي عند هذه اللحظة لا يتجاوزها. إذ الوعي، هنا، ينتج شكلاً معرفياً ما، لكنه سرعان ما يدرك اغترابه أمام ما ينتجه هذا الشكل، ولا شك في أن اغترابه، هذا، هو نتاج وهم من طبيعة نفسية لا معرفية، لكنه يبقى أن (المعرفي) و(النفسي) يتضافران معاً في تكريس مركزية وهيمنة هذه اللحظة-النموذج.

(2) وإذ لم يعرف هذا الشكل المعرفي المهيمن منذئذ وللآن، إلا هذا الإنتاج لموضوعه كنموذج، فإنه راح ينتج كل موضوعاته على هذا النحو، وبصرف النظر عن مصادرها؛ وأعني أنه أحالها جميعاً إلى نماذج لاتاريخية مفارقة.

والعكس) فإن تحرير الوعي من هيمنة هذه اللحظة النموذج- أو حتى أي نموذج- لا يكون إلا بردها إلى تاريخها- الذي يجتهد النسق المهيمن في إخفائه والتنكر له- سعياً إلى تفكيك مركزيتها وتحويلها من (نموذج) إلى مجرد لحظة بإمكان الوعي، رغم تميزها، أن يتجاوزها، لا باستبعادها كلياً بالطبع، بل باستيعابها ضمن أشكال للوجود أكثر تطوراً؛ وأعني أنه لا يكون إلا بإنتاج نوع من المعرفة الحقَّة بها، بدل أن تكون- كما هي في وضعها الراهن- موضوعاً لتثبيت نفسي مرضي. وإذن فالأمر، هنا، لا يتعلق بنفي اللحظة المركزية، أو حتى دحض تميزها، بل يتعلق فقط بإنتاج معرفة بها تغاير كيفية الإنتاج المعرفي السائد لها، وخصوصاً أنه قد آل، لا إلى مجرد غربة الوعي، بل وغربة التاريخ أيضاً.

ذلك أن «نمذجة» اللحظة، أي لحظة، وبمعنى تصورها من طبيعة مغايرة للتاريخ ومفارقة له، يفرض على كل التاريخ اللاحق أن يكون، لا امتداداً، بل سقوطاً. إذ تبدو اللحظة، حين تصير نموذجاً، غريبة عن التاريخ ولا تنتمي إليه، وذلك ما يجعل التاريخ، بدوره، غريباً عنها ولا ينتمي إليها. وإذ يبدو السبيل إلى قهر غربة التاريخ وعدم انتمائه إلى هذه اللحظة، ماثلاً فقط في السعي إلى التماهي أو التوحد معها، فإن ذلك يكشف عن مفارقة تاريخ يسعى بنفسه إلى أن يكون لاتاريخاً. ذلك أن اللحظة المتعالية هي التي تتعالى بالتاريخ- إذ يسعى إلى التماهي معها- إلى أن يصبح لاتاريخياً مثلها، دون أن يكون هو نفسه قادراً على استيعابها ضمن حدوده الخاصة؛ وأعني أنها تنطوي عليه في جوفها دون أن يكون هو- بالمثل- قادراً على احتوائها في جوفه. والحق أن ذلك يرتبط بأن التاريخ- في سعيه إلى التماهي في هذه اللحظة- النموذج، لا يعرف إلا كيفية واحدة في إنتاجها معرفياً، هي التكرار والاجترار؛ وهي «معرفة» لا تكشف إلا عن الحضور الطاغي لموضوعها، (وهو هنا هذه اللحظة النموذج) وبما يسلب التاريخ هويته، ولا يُبقي إلا الهوية اللاتاريخية الخاصة بهذه اللحظة النموذج. ولعل ذلك هو مأزق أي تصور لتاريخ يتخذ نقطة ابتدائه (أو بالأحرى سقوطه) من خارجه؛ أعني أنه يبقى محكوماً بأن يكون: إما سقوطاً أو لاتاريخاً. وهذا الخيار، أمام التاريخ، بين أن يكون سقوطاً أو لاتاريخاً، يأتي من أن تجاوزه لتدهوره وسقوطه يبدو مشروطاً

بنفيه لذاته على نحو جوهري. ومن هنا فإن التاريخ اللاحق للحظة النبوة والخلافة كان لا بد أن يجمع بين كونه سقوطاً ولاتاريخاً؛ وذلك من حيث أن ابتداءه من وضع النبوة والخلافة كنماذج متعالية ومن طبيعة لاتاريخية[1]، راح يفرض عليه إما السقوط والتدهور، وإما السعي إلى تجنبهما عبر التماهي مع نماذج من خارجه. إنه إذن تاريخ محكوم بالانهيار والتدهور، ولا سبيل أمامه إلى تجاوزهما إلا بأن يكون لاتاريخاً[2].

واللافت حقاً أن هذا التصور للتاريخ سقوطاً من اللحظة النموذج خارجه، قد استحال إلى نمط للتأريخ الخاص بكل حقبة أو دولة، وذلك في التاريخ اللاحق للنبوة بأسره؛ وبما يعني انطواء كل حقبة لاحقة للنبوة على لحظة نموذجية[3]، يبدأ منها التاريخ الخاص بها انهياره الذي يتزايد مع كل ابتعاد عنها بالطبع، هكذا يظهر الأمر صريحاً عند ابن خلدون الذي لم يفعل إلا أن قرأ التاريخ الخاص بكل من الدولتين الأموية والعباسية بحسب هذا النمط لا غير[4].

---

(1) إذا كان «الأشعري» قد راح، فيما سبقت الإشارة، يتحدث عن «التعبُّد» بتوقير الصحابة، وكان يعني الخلفاء منهم خاصة، فإن ابن حزم يتحدث صراحة عن «المقدس المطهر البائن فضله على جميع الناس صلى الله عليه وسلم». انظر: ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سبق ذكره، ج 4، ص 100، وهكذا يبدو وكأن الحديث المتداول عن النبوة والخلافة قد انتقل إلى فضاء «التعبُّد» و«التقديس» وهو فضاء متعالٍ ولاتاريخي بالطبع.

(2) وإلى الآن فإن كل قراءة لواقع الذات لا تدرك فيه أبداً إلا تاريخاً للسقوط والتدهور، لكنها لا تتخذ من هذا الإدراك نقطة تبدأ منها التحليل والفهم والتفكيك من الداخل، بل لتبرر به سعيها إلى القفز عليه بأسره، والتماهي مع ما تتصوره نموذجها الأعلى خارجه. وهكذا لا تتكشف هذه القراءات- إلا فيما ندر- إلا عن القفز على تاريخ الذات المنهار إلى التماهي مع جملة نماذج مستعارة من خارجه، وضمن هذا السياق لا يتميز القفز إلى (السلف) عن القفز إلى (الغرب)؛ إذ الجميع في الفكر يقفزون. والحق أن هذه القراءات لم تفعل- عبر هذا القفز- إلا تكريس المزيد من الانهيار والتدهور في واقع الذات، وذلك لأنه لا تقدم أبداً إلا في التاريخ بينما هي لا تعرف إلا القفز خارجه.

(3) ولعل ذلك يتفق مع ما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم من «أن الله يبعث على رأس أُمتي كل مائة عام، من يجدد لها دينها»؛ وبما يعني أن على رأس كل حقبة (أو مائة عام) نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق.

(4) وإذ يتخذ هذا النمط (نموذج/تدهور) صورة الزوج (خلافة/مُلك)- شرط أن تفهم الخلافة هنا =

وبالرغم من أن الأمر يقتضي اختباراً تطبيقياً بالطبع [1]، إلا أنه يمكن الزعم بأن هذا «النمط» للتأريخ قد وجَّه الكتابات التاريخية لجل المؤرخين المسلمين، وخصوصاً أولئك الذين طواهم النسق الأشعري، ولو دون وعي منهم، في جوفه [2]. وهكذا يبدو وكأن ثمة داخل التاريخ العام اللاحق للنبوة، تواريخ جزئية

= بوصفها (معنى) يمكن أن يدوم، وليس بما هي مجرد (حقبة) منقضية- فإن ابن خلدون راح يرى معاني الخلافة قائمة مع معاوية- وكعهده يسكت عن يزيد- «وكذلك مع مروان بن الحكم وابنه (عبد الملك)، وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في المُلك مذهب أهل البطالة والبغي؛ إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق (أي لمعاني الخلافة) جهدهم، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد [واللافت أن ابن خلدون لا يجد ما يبرر به ما أحدثه الأمويون إلا هذه الخشية من افتراق الكلمة؛ والعجيب أنها ليست كلمة «الأمة»، بل كلمة «العصبية»، عصبية بني أمية بالطبع]، يشهد لذلك (أي لقيامهم بمعاني الخلافة) ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك في «الموطأ» بعمل عبد الملك، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى للتابعين، وعدالتهم معروفة، ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، فكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليه، وتوسطهم عمر بن عبد العزيز، فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده، ولم يهمل (وبما يعني بقاء معاني الخلافة في هؤلاء)، ثم جاء خَلَفَهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها باعتماد الحق في مذاهبها (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة، وبحيث لم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً)، وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم، وولى رجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان، وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه (أي حسب معاني الخلافة) ما استطاعوا؛ حتى جاء بنو الرشيد من بعده، فكان منهم الصالح والطالح، ثم أُفضي الأمر إلى بنيهم فأعطوا الملك والترف حقه، وانغمسوا في الدنيا وباطلها، ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً (وبما يعني ذهاب معاني الخلافة ثانية)، فتأذَّن الله بحربهم، وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن سواهم منه». ومن حسن الحظ أن ابن خلدون قد أشار إلى أن «المسعودي» بدوره قد أرَّخ لبني أمية حسب هذا النمط لا غير، انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 605-608.

(1) وليس يتسع المجال لذلك في نطاق هذه الدراسة التي تجعل موضوعها جملة المفاهيم وأنظمة الإنتاج المعرفي الثاوية في جوف الخطاب التاريخي فتوجهه، دون أن تكون حاضرة فيه على نحو مباشر.

(2) وهكذا فإن إقرار المؤرخ، أي مؤرخ، بلحظة مركزية أو نموذجية يبدأ منها تاريخ الدولة أو الحقبة، التي يؤرخ لها، مسيرته (التي تكون تدهوراً متزايداً بالنسبة لها)، لا يرتبط فقط بأنه =

متمايزة (من دون أن يلغي تمايزها كونها مجرد لحظات يحقق عبرها التاريخ العام قصده)، ينطوي كل واحدٍ منها على لحظته النموذجية الخاصة به بالطبع. لكن هذه اللحظات النموذجية الخاصة بكل حقب التاريخ اللاحق للنبوة تمثل، هي نفسها- وبسبب ما تنطوي عليه من جزئية- ضرباً من الانهيار والتدهور بالنسبة للحظة النبوة؛ التي هي النموذج الكلي الأعلى لكل التاريخ اللاحق. بل إنه يبدو وكأن هذه اللحظات النموذجية الجزئية لا تفلت، بدورها، من هيمنة النمط الشامل الذي ينتظم حركة التاريخ اللاحق للنبوة بأسره؛ وأعني أن كل واحدة من هذه اللحظات الجزئية تمثل انهياراً وتدهوراً بالنسبة لتلك السابقة عليها.

والحق أن ذلك يكشف عن كون التاريخ- حسب الأشاعرة- أعجز من أن يحقق تماهيه مع اللحظة-النموذج خارجه؛ وأعني بها لحظة النبوة التي هي من طبيعة كلية. إنه لا يعرف، وفقط، إلا نماذج جزئية خاصة يمثل اللاحق منها سقوطاً من السابق[1]؛ وبما يعني أن التاريخ لا يعرف، حتى مع هذه النماذج الجزئية، إلا السقوط والتدهور الذي يتزايد بمقدار ابتعاده عن لحظة النبوة. واللافت أن فاعلية هذا النمط (نموذج/تدهور) لم تقف عند حد التأسيس المعرفي للكتابة التاريخية فقط، بل تعدته إلى التأسيس لكافة ضروب الإبداع المعرفي داخل الثقافة[2]. ومن هنا يمكن فهم تحول هذا النمط- في المؤلفات المتأخرة خاصة-

---

= يكتب تاريخه، في الأغلب، بأمر من «صاحب السلطان»؛ الأمر الذي يقتضي مركزة للفضل حول لحظة ما في دولته، وهي لحظة لا بد أن تقع (مع المؤسس) في بدء تاريخ الدولة المؤرَخ لها، وذلك لأنها اللحظة التي تكتسب منها كل اللحظات اللاحقة لها شرعيتها، بل إنه يرتبط- أيضاً- بأن ثمة نظاماً معرفياً ثاوياً يوجه عمله التاريخي، رغم أنه غير حاضر فيه على نحو مباشر؛ بمعنى أن حضوره يكون غير مُوعى به من جانب المؤرخ.

(1) والحق أن ذلك يعني أن نمط التدهور أو السقوط يبقى دائماً لا ينكسر، رغم الحديث عن المجددين الذين يبعثهم الله على رأس الأمة كل مائة عام؛ ذلك أنهم، وفيما يبدو، يكرسون نمط التدهور، لا يرفعونه.

(2) ومن هنا فإنه يبدو وكأن الأمر يمضي في كل ما أبدعته الحضارة من علوم، حسب هذا النمط تقريباً. «إذ المتقدمين من أهل العلم (أي علم) أقعد به من غيرهم من المتأخرين؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي ونظري. فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين». هكذا =

إلى أصل من أصول الدين الذي ينبغي الاعتقاد فيه؛ إذ صار «مما يجب اعتقاده أن قرنه (المقصود قرن النبي بالطبع) أفضل القرون، ثم القرن الذي بعده»[1]. وكذا وجب الاعتقاد، على العموم، في أنه «ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم»[2]، وبهذا التحول راح هذا «النمط» يمارس، في محيط الثقافة، هيمنة لا مهرب منها.

بل إنه بدا أيضاً، أن هذه الهيمنة هي مما يستحيل تجاوزه؛ حيث الأشاعرة لم يكتفوا فيما يبدو، بتصور النموذج، الذي يبدأ منه التدهور، مطلقاً خارج سياق تاريخه، بل راحوا يضيفون إليه التشخيص أيضاً[3]؛ أعني تصوره مشخصاً. ذلك

= يقطع «الشاطبي» مؤكداً على أن ذلك نمط عام لا ينطبق على علم دون آخر، بل «هو أمر مُشاهد (بالتجربة) في أي علم كان»، وإذا كان اختصاصه بعلوم الشريعة قد جعله يمضي إلى أن «كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة»، فإن ذلك لا يدحض حكمة العام، بل لعله يدعمه. انظر: الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، سبق ذكره، ج 1، ص 61-62. ولعل هذا التصور يكاد يتردد، وبنفس مفرداته تقريباً، ضمن بناء كل علم، ومن دون استثناء تقريباً.

(1) البيجوري: **تحقيق المقام**، سبق ذكره، ص 14، والملاحظ أنه لا ذكر البتة لهذا الحديث المنسوب للنبي في المصنفات الأشعرية الأولى، حيث الأمر في هذه المصنفات قد وقف عند حدود التفاضل بين الأشخاص فقط. ولعل النص النموذجي الذي يعكس الانتقال من التفاضل بين الأشخاص إلى التفاضل بين الأزمنة والعصور، قد ورد مع الآمدي في القرن السادس الهجري، حيث يقول: «يجب أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر، وأن عمر أفضل من عثمان، وأن عثمان أفضل من عليّ، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة (المبشرين بالجنة) والعشرة أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم». انظر: الآمدي: **غاية المرام**، سبق ذكره، ص 391.

(2) البيجوري: **تحفة المريد**، سبق ذكره، ص 90.

(3) والحق «أن المتتبع لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصاً واضحاً للنبوة، أي التركيز على النبوة كشخص، دون النبوة كرسالة، وتظهر النبوة كشخص في الإسراء والمعراج، وفي التفضيل بين الرسل والأنبياء ثم تتشخص في سيرته الذاتية، أولاده ونسبه، وأصحابه وزوجاته؛ مرة في علاقته بالصوري ومرة في علاقته بالمادي، مرة بالنسبة إلى الروح ومرة بالنسبة إلى البدن». انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 4، **النبوة، المعاد**، سبق ذكره، ص 204. واللافت أن هذا التشخيص قد راح يتضخم إلى أن أصبح أحد أصول الاعتقاد في المؤلفات المتأخرة.

أن ما صار واجباً اعتقاده من أن قرن النبي هو أفضل القرون لم يصبح اعتقاداً لانطوائه على قيمة ذات طابع موضوعي، وبحيث يمكن استعادتها على نحو ما[1]، بل يرتبط بحضور «شخصي» للنبي، وهو ما يستحيل استعادته على أي نحو. والحق أن ذلك يعني أن حضور النبي (الشخصي)، وليس الحضور (الموضوعي) للقيمة التي تنطوي عليها نبوته، هو أساس الفضل ومصدره؛ وهو ما يؤول في المقابل إلى ارتباط التدهور، لا بغياب القيمة، بل بغياب الشخص، وبما يكشف عن استحالة رفعه لتوقفه على شرط الحضور الشخصي للنبي[2].

وإذ الفضل هكذا، لا نتاج تمثل (القيمة)، بل نتاج مجرد الصحبة والملازمة أو حتى مجرد اللقاء والرؤية لشخص النبي، فإن مراتب الفضل كان لا بد أن تتحدد تبعاً لذلك بالطبع؛ حتى لقد راح البعض يرتب على ذلك أفضلية نساء النبي على سائر صحابته، وذلك لما «لهن من الاختصاص في الصحبة، ووكيد الملازمة له عليه السلام، ولطيف المنزلة عنده عليه السلام، وبالقرب منه والحظوة لديه، ما ليس لأحد من الصحابة رضي الله عنهم، فهن أعلى درجة في الصحبة من جميع الصحابة، ثم فضلن سائر الصحابة بحق زائد، وهو حق الأمومية (للمؤمنين) الواجب لهن كلهن بنص القرآن»[3].

وحتى رغم أفضلية الصحابة، على العموم، فإن ثمة بينهم من هو الأفضل من الآخر بالطبع؛ وذلك باعتبار سبق بعضهم وتقدمه في الصحبة على البعض الآخر، ومن هنا التعيين الأشعري لمراتب الفضل بين الصحابة على نحو يكون فيه

---

(1) وحسب الأشاعرة، فإنه يستحيل- وحتى وعلى فرض تصورها «كقيمة»- استعادتها على نحو خلاق، وذلك لأن نظامهم في إنتاجها معرفياً، لا يعرف- وفيما سبقت الإشارة- إلا مجرد التكرار والاجترار؛ وهو ما تستحيل معه الاستعادة الخلاقة لها، لا شك.

(2) وهكذا يتضافر تصور النموذج «مطلقاً خارج سياق تاريخه»، مع تصوره «مشخصاً»، في تكريس هيمنته ومعه التدهور بالتالي. لكنه بينما يبدو النموذج، حال تصوره مطلقاً خارج سياق تاريخه، مما يمكن تجاوز هيمنته (ورفع التدهور بالتالي)، وذلك برده إلى تاريخه الذي ينتزعه الفكر منه ويتعالى به عليه، فإنه يتعذر حال تصوره مشخصاً تجاوز هيمنته، لأن ذلك يبدو مشروطاً بحضور للشخص هو مما يستحيل لا شك.

(3) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سبق ذكره، ج 4، ص 94-95.

«أعلاهم رتبة (هم) السابقون في الإسلام (والأسبق في الصحبة بالتالي)، بينما آخرهم قوم رأوا (مجرد رؤية) رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب»[1]. وتتفاوت مراتب الصحابة، بالطبع، فيما بين هؤلاء «الأسبق في الصحبة»، وأولئك «الذين حازوا مجرد الرؤية»، بلوغاً لأولئك الذين «أدركوا الجاهلية والإسلام (أي أدركوا زمان النبي كله)، ولم يُرزقوا رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم. . . وهؤلاء عدادهم في التابعين»[2]. وإذ يبدو هؤلاء ضمن الطبقة الأولى من التابعين، فإنه يبدو وكأن مراتب الفضل بين التابعين تتحدد ابتداءً من الحضور الشخصي للنبي أيضاً، وذلك من حيث يلحق بهم أيضاً «قوم وُلدوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوا منه»[3]. لكنه إذ يلحق بهذه الطبقة أيضاً «من أدرك العشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة، أو أدرك أكثرهم»[4]، فإنه يبدو وكأن الفصل بين التابعين يتعين أيضاً تبعاً لضرب من الحضور الشخصي غير المباشر للنبي؛ وأعني من خلال أولئك الذين كانوا أسبق في الصحبة- وبالتالي أعلى في درجتها- من غيرهم. ولا بد بالطبع من أن تتباين درجة هذا الحضور الشخصي غير المباشر للنبي بدوره؛ وأعني فيما بين هؤلاء الذين هم الأعلى درجة في الصحبة، وأولئك الأقل درجة فيها[5]. وهكذا بلوغاً إلى تابعي التابعين الذين

---

(1) البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 298-303.

(2) المصدر السابق، ص 303.

(3) المصدر السابق، ص 305، وإذ التابعية، هكذا، لا تتأسس على عدم اللحاق بزمان النبي، بل على غياب الإدراك الشخصي له (عبر الرؤية أو السماع)، فإن ذلك يكشف عن ذروة التشخيص لا شك.

(4) المصدر السابق، ص 304.

(5) وإذ يجعل البغدادي آخرهم (أي التابعين) في الطبقة، من لقي أنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفي. . . (**أصول الدين**، ص 305)، وهم الذين يعدهم من متأخري الصحابة (**الفرق بين الفِرق**، ص 15)، فإنه يؤكد على قيمة الحضور الشخصي غير المباشر للنبي (عبر الصحابة)، وذلك من حيث ترتبط الطبقة الأولى من التابعين بإدراك طبقة الصحابة الأوائل؛ الأكثر صحبة بالطبع، فيما ترتبط الطبقة الأخيرة منهم بإدراك متأخري الصحابة الأقل في الصحبة لا شك.

يتلاشى بعدهم الحضور الشخصي للنبي، إن على نحو مباشر أو غير مباشر، فيغيب الفضل، ولا يكون ثمة إلا التدهور.

ولعل من أخطر ما آل إليه هذا الحضور الشخصي للنبي في تعيين مراتب الصحابة والتابعين، أنه راح يفرض تصوراً «للفعل»، لا يستمد فيه قيمته في ذاته، بل من مجرد إضافته إلى عرض خارجي. إذ الفعل- تبعاً لذلك- لا يكون من درجة واحدة في الفضل تفرضها طبيعة ذاته، بل تتباين درجته حسبما يُفرض عليه من الخارج؛ وأعني أن كونه الأفضل أو الأقل فضلاً هو نتاج عارض لإضافة تلحقه من الخارج، ومن دون أن يكون لطبيعته الذاتية أي تأثير في ذلك. وتبعاً لذلك فإن «فضل من عمل في المكان الفاضل (يفوق فضل) غيره ممن عمل في غير ذلك المكان (الفاضل)، وإن تساوى العملان، (وكذا فإن) سائر أعمال البِر من (النبي) أو معه، فقليل من ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده، (وهكذا إلى حد القطع بأن) كل عمل عملوه (أي الصحابة) بأنفسهم بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، لا يوازي شيئاً من البِر عمله ذلك الصاحب بنفسه مع النبي صلى الله عليه وسلم»[1]. وهكذا تتوقف درجة الفعل في الفضل على حضور النبي (ولو بوساطة المكان) أيضاً؛ وبما يعني أن القيمة مضافة إليه من الخارج. والحق أن هذا التصور للفعل، لا ينطوي على أي قيمة باطنية، بل تضاف إليه دوماً من خارجه، هو ما يؤسس بناء التاريخ الأشعري بأسره. ولعل ذلك يتسق مع تصورهم للفعل عموماً- وفي الأخلاق خاصة- يفتقر إلى تقوّم ذاتي، حيث الافتقار إلى التقوَّم الذاتي هو ما يميز العالم الذي يفكر به الأشاعرة، وبكل ما يتضمنه من عناصر (الطبيعة والإنسان والتاريخ).

والحق أن تصور «الفعل»- ضمن سياق التفضيل- يستمد قيمته ومعناه، لا من ذاته، بل من مجرد إضافته إلى عرض خارجي، يجعل من التاريخ (المضمر في التفضيل) أحد وجوه الأخلاق الأشعرية؛ وذلك من حيث أنه الحقل المؤسس لتصور الفعل هكذا، هو حقل الأخلاق أصلاً[2]. وضمن سياق الأخلاق

(1) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 4، سبق ذكره، ص 93.

(2) والحق أن هذا التصور للفعل يرتبط، في التحليل الأخير، بتصوره- حسب الأشاعرة- =

الأشعرية، فإن الفعل لا ينطوي في ذاته، على أي قيمة موضوعية باطنة، تبرر أخلاقيته، أو حسنه أو قبحه. ولهذا فإنه، وبما هو فعل، يبدو- حسب الأشاعرة- من طبيعة لا أخلاقية؛ لا بمعنى تنافيه مع الأخلاق، بل بمعنى أنه خارج نطاق التناول الأخلاقي، وذلك من حيث لا ينطوي على أي مقوِّم لحكم أخلاقي أو تقويم[1]. ولقد ترتب على هذا التصور للفعل، خلواً من أي مقوِّم ذاتي يبرر أخلاقيته، أن منع الأشاعرة «أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بقبح فعل أو حسنه»[2]. إذ لا سبيل للعقل في إنتاج معارفه، إلا بإدراك ما ينطويه موضوعه في باطنه، بينما الفعل (وهو هنا موضوعه) لا ينطوي في باطنه على أي قيمة موضوعية يدركها العقل. ولهذا كان لا بد أن يجعل الأشاعرة تقرير حسن الفعل أو قبحه من موارد الشرع، لا العقل؛ وبما يعني أن الأحكام الأخلاقية (أو التحسين والتقبيح)- هي كالأعراض التي تلحق بالجواهر في سياق الأنطولوجيا الأشعرية[3]- مجرد لواحق تلحق بالأفعال بدورها، وتُضاف إليها من الخارج؛ وبمعنى أنها ليست متضمنة موضوعياً فيها. وليس من شك في أن هذه الإضافة للقيمة على الفعل، تكون من الله، ومن هنا فإنه إذا كان الله هو الذي

= مخلوقاً لله؛ ولهذا فإنه يأتي- وككل خلقه- مفتقراً إلى ما يتقوّم به ذاتياً، وذلك لتبقى الهيمنة مطلقة ودائمة لله، عبر خلقه المستمر لكل ما في العالم من موجودات وأفعال. واللافت أن تصور الفعل من صنع الإنسان لا يفترض أبداً افتقاره إلى ما يتقوم به ذاتياً، بل لعله يقتضيه؛ وذلك من حيث أن هذا التقوّم الذاتي للفعل (أو حتى للموجود) هو فقط ما يجعله موضوعاً للإدراك من العقل.

(1) ولهذا فإننا «لو قدَّرنا إنساناً خُلق تام الفطرة، كامل العقل دفعة واحدة، من غير أن يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بآداب الأبوين، ولا تزيا بزي الشرع، ولا تعلم من معلم، ثم عرض عليه أمران، أحدهما: أن الاثنين أكثر من واحد، والثاني أن الكذب قبيح، فلا شك أنه لا يتوقف في الأول، بينما يتوقف في الثاني». انظر: الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، نشرة ألفرد جيوم، أكسفورد، لندن، 1932، ص 352.

(2) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 105.

(3) فإذ الافتقار، من الموجود أو الفعل، إلى التقوُّم الذاتي، هو الجذر البنيوي المؤسس للنسق الأشعري، فإن كافة عناصر هذا النسق- وضمنها الأنطولوجيا بالطبع- لن تكون غير حقول لتجلي هذا الجذر المؤسس.

يُلحق الأعراض بالجواهر، في سياق الأنطولوجيا، ويؤلف بينها، فإن الأحكام (أو القيـم)، بدورها، لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)[1]. ولهذا فإنه، وكما أن علاقة الأعراض بالجواهر كانت- حسب الأشاعرة- خارجية وطارئة، فإن علاقة الأحكام الأخلاقية بالأفعال لا بد أن تكون، بدورها خارجية وطارئة، وذلك لكي يكون في مقدور الله، إن أراد بالطبع، أن يُقبِّح ما حسَّن أو يُحسِّن ما قبَّح؛ وبما يعني أنه حتى بعد تحسين فعل ما أو تقبيحه من الله، فإن هذا الحسن أو القبح، لا يتحول إلى قيمة موضوعية ينطوي عليها الفعل، بل يبقى مجرد إضافة خارجية وطارئة. وإذ الأخلاق، هكذا، لا تجد ما يؤسسها إلا في «ورود القول المبيّن (لها) عن مالك الأعيان»[2]، وليس في ارتباطها الحميم بعالم الإنسان، فإنها- بذلك- تتكشف عن خواء الوجود الإنساني وضآلة شأنه، لأنها- وفي كل مراحلها- لا تعرف إلا أن تصادر (الإنسان) لحساب (مالك الأعيان). وليس من شك في أن تاريخاً لا يجد ما يؤسسه إلا في تصور الفعل كما ينبثق في مجال هذه الأخلاق، لا يمكن أن يتكشف عن شيء مغاير لما تتكشف عنه هذه الأخلاق.

إذ الحق أن بنية الفعل التاريخي، لا تكاد البتة أن تتميز عن بنية الفعل الأخلاقي؛ وذلك من حيث أنه لا ينطوي مثله على ما يتقوَّم به ذاتياً؛ وأعني أنه، ضمن سياق التفضيل، مثلاً، لا ينطوي على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلاً، بل الوصف له (بالأفضل أو الأقل فضلاً)، يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه[3].

---

(1) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 105.

(2) المصدر السابق، ص 114.

(3) وإذ الفعل هكذا، فإن الخبر عنه (وهو أساس الكتابة التاريخية) قد صار من نفس طبيعته؛ وأعني أنه صار- مثل الفعل- لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به، ولعل ذلك ما جعل (الإسناد) هو السمة الجوهرية للكتابة التاريخية عند المسلمين عموماً؛ وذلك من حيث قامت، بالأساس، على تصور للخبر لا ينطوي في ذاته على ما يتعين به صدقه أو كذبه، فراحت- لذلك- تلتمس ما يؤسسه (أي الخبر) في الشهادة عليه من خارجه؛ وأعني بناء الخبر على مجرد إسناده إلى عدالة ناقليه. ومن هنا، فإن أي جهد نقدي انطوت عليه هذه الكتابة، قد انصرف- بالأساس- إلى مجرد اختبار سلسلة الإسناد، وإدراك الحلقة الأضعف فيها، ومن دون السعي أبداً إلى فحص ما ينطوي عليه الخبر ذاته؛ وذلك لا لشيء إلا لأنه لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به بالطبع. والحق أنها- لذلك- لم تكن كتابة في التاريخ، بل =

وإذ يبدو الفعل هكذا، خلواً من أي مقوِّم ذاتي يبرر أفضليته أو عدمها، فإنه يمكن أن يُصار من ذلك إلى أن الأشاعرة يمنعون «أشد المنع أن يكون في العقل بمجرده طريق إلى العلم بأفضلية فعل على آخر، بل وأفضلية شخص على آخر، ولهذا فإن الفضل لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله»[1]. وهو ما يؤكد على أن أحكام التفضيل- هي كالأعراض في سياق الأنطولوجيا، والتحسين والتقبيح في سياق الأخلاق- مجرد لواحق تلحق بالأفعال والأحداث والأشخاص من الخارج. وهكذا فإنه- وكما كانت الأحكام- في سياق الأخلاق لا تثبت، على قول الباقلاني، إلا بالشرع من الله، فإن أحكام التفضيل راحت بدورها، لا تثبت إلا «بالوضع مع الله»[2].

وإذ يبدو التوازي شاملاً، على هذا النحو، بين الأخلاق والتاريخ؛ أعني على مستوى «بناء الفعل» (إذ هو في الحقلين خاوٍ لا يتقوَّم بذاته)، وكذا على مستوى

= كانت مجرد إخبار فقط؛ حيث التاريخ ينطوي على نشاط تركيبي تفتقر إليه هذه الكتابة الإسنادية لا شك، ومن المفارقات أن ابن خلدون قد سعى إلى تجاوز هذا التقليد في الكتابة التاريخية، فراح يرى في التاريخ تركيباً للوقائع تصبح فيه قابلة للتفسير استناداً إلى مفهوم باطني يتكشف عنه هذا التركيب ذاته. وبصرف النظر عما إذا كان ابن خلدون قد أخلص لتقليده في الكتابة، أم أنه ظل عاجزاً- وخصوصاً في كتاب **العبر**- عن تجاوز التقليد «الإسنادي» المتداول في كتابات كبار المؤرخين قبله، والذي انتقده هو نفسه، فإنه يبقى أن إخلاصه للتصور الأشعري للتاريخ قد ظل راسخاً، لم يزعزعه هذا التقليد الكتابي الذي راح يفكر فيه في **المقدمة**؛ وذلك من حيث أن التركيب التاريخي للوقائع، حول مفهوم العصبية المهيمن في **المقدمة**، إنما يكرس هذا التصور... لا يدحضه.

(1) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سبق ذكره، ج 4، ص 102، وإذ صار البعض من الأشاعرة إلى إكمال النص (من كلام الله أو الرسول) بإضافة الإجماع، (الأشعري: **الإبانة**، ص 76)، والاجتهاد (الآمدي: **غاية المرام**، ص 391)، فإنه بدا وكأن ثمة الإلحاح على معرفة التفضيل بأدلة الشرع الأربعة التي تؤسس للفقه، فبدا وكأن التاريخ الأشعري لا يجد ما يؤسسه في الأخلاق فقط، بل وفي الفقه أيضاً. والحق أن ذلك يكشف، في العمق، عن مأزق تاريخ مقيد إلى سلطة (النص)، وبما لا يدع له إمكانية الاستقلال بمسار خاص. ومن هنا فإنه لا يشكل تاريخاً لحضور الإنسان الفاعل في العالم، بل اختباراً لمدى الخضوع المطلق لسلطة النص.

(2) البزدوي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 202.

«مصدر القيمة» (إذ هي في الحقلين من الشرع أو الوضع من الله)، فإنه يبدو وكأن التاريخ، حسب الأشاعرة، هو أحد أشكال الأخلاق لا غير[1]. ولعله يستحيل، بسبب هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ، تصوره عملية خلاقة، تتسع لحركة الإنسان في العالم، وتنطوي في جوفها على قوانينها الباطنية الخاصة. ويرتبط ذلك بأنه يصبح عملية مقايسة بسيطة للوضع الإنساني في العالم على نموذج أولي مطلق يقوم خارجه؛ وهي- حتى- مقايسة عقيمة لأنها لا تؤول أبداً إلا إلى إدانة هذا الوضع الإنساني في العالم، لأنها لا ترى فيه إلا اغتراباً دائماً عن نموذج الكمال المطلق خارجه. وإذ التاريخ هكذا، هو ضربٌ من القياس لا يدرك في الواقع (المُقاس) قيمة النموذج، الأصل (المُقاس عليه) وفضله، فإن ذلك يعني أن مساهمة الفقه في بناء هذا التاريخ، تتجاوز ما سبقت الإشارة إليه من انبناء الفضل على الأدلة الشرعية الأربعة التي تؤسس للفقه، إلى أن يهبه الشكل[2] الذي يتشكل تبعاً له تصور التاريخ؛ أعني شكل المقايسة الفقهية.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن هذا الجوهر الأخلاقي للتاريخ الأشعري (والذي آل به إلى أن يغدو مجرد مقايسة فقهية[3]، تنسد فيها الآفاق أمامه؛ من حيث لا

---

(1) والحق أن هيمنة الأخلاق على هذا التاريخ، لا تقف عند حدود المضمون؛ وأعني من حيث يتأسس التاريخ- كنظام معرفي- على تصور للفعل تعد الأخلاق حقله المؤسس، بل تتجاوزه إلى مستوى الشكل، وذلك من حيث يتكشف عن أسلوب تبدو فيه الكتابة ذات طابع وعظي أخلاقي؛ بل إنها تتأسس- كشكل كتابي- على «الشهادة» والثقة في الرواة؛ وبما ينطوي عليه ذلك من طابع ديني أخلاقي. ولهذا كان التاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مقياساً وحيداً لصحته، وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك، مما يكرس أخلاقيته.

(2) والحق أنه فقط شكل القياسي الفقهي، لأن ثمة ما يميز الفقه عن التاريخ؛ حيث الفعل أو الواقعة- في سياق الفقه- لا بد أن تنطوي في ذاتها على ما يبرر قياسها على غيرها، وبما يعني أنها تتقوَّم ذاتياً (بما يراه الأصوليون «العلة»)، في حين لا مجال في التاريخ لأي تقوّم ذاتي للأفعال أو الوقائع.

(3) والحق أن تصور التاريخ على هذا النحو؛ أعني مجرد المقايسة، قد أحاله إلى ممارسة آلية رتيبة، راح فيها الوعي يقرر «أن الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك التي وقعت في أول الزمان، (وقياساً) يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور صاحب كل ملة وشريعة: أن شبهات أمته في آخر زمانه، ناشئة من شبهات أول زمانه من الكفار والملحدين، وأكثرها من المنافقين، وإن خفي (على الوعي) ذلك في الأمم السالفة لتمادي الزمان، فلم =

يصبح (أي التاريخ) صيرورة خلاقة غير مشروطة إلا بقوانينها الخاصة، بل صيرورة تدهور مشروطة بنموذج متحقق سلفاً)، إنما يُستفاد- وكما سبقت الإشارة- من ذلك الإلحاح الأشعري على كون الموقف الفاضل (أو نموذج الكمال)، ليس التمثُّل، بل التعظيم؛ وذلك من حيث أن «كل فاضل فمأمور (فقط) بتعظيمه»[1]،

= يَخفَ في هذه الأمة (الإسلامية) أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 19. وإذ لا شيء، هنا، إلا مجرد القياس العقيم لشبهات آخر الزمان على تلك التي وقعت أوله، فإن الوعي قد انشغل، جوهرياً، لا بما تنطوي عليه كل حقبة تاريخية من حقيقة تخصها (إذا جاز بالطبع أن التاريخ الأشعري ينطوي في ذاته على ما يتعيَّن به)، بل بمجرد الإدراك الخارجي المحض لما يجعلها مجرد استمرار لحقب سبقتها؛ وهو الاستمرار الذي تتكشف فيه جميعاً عن حقيقة التدهور والسقوط؛ وبكيفية واحدة تقريباً. ولعل في ذلك ما يفسر انشغال المؤرخين المسلمين، ومن دون استثناء تقريباً، بكتابة تاريخ كوني شامل لا يقدم إلا عرضاً مملاً لحقيقة كلية واحدة تتخطى حدود الزمان، وتطمس كل تمايز فيه بين حقبة وأخرى، وليس تاريخاً يقرأ فيه المؤرخ كل حقبة ضمن حدودها الخاصة. وإذ قد يرى البعض في ذلك دنواً من التصور الهيجلي للتاريخ، فإن الأمر يقتضي بياناً للفارق الجوهري الذي يتبدى في أن كل حقبة تاريخية تلعب- حسب هيجل- دوراً في بناء الحقيقة الشاملة، ومن دون أن تكون مجرد عرض آلي لها؛ وهو ما يعني أنها تنطوي على حقيقتها الخاصة رغم اندماجها بالطبع في إطار حقيقة أشمل تتجاوزها.

(1) وإذ يكشف ذلك عن انتظام ابن حزم- ولو في مجال التفضيل تحديداً- ضمن النسق الأشعري، فإنه يبدو وكأن الإلحاح على «قطيعة معرفية» تفصل بينه (بوصفه مغربياً أندلسياً)، وبين سائر مفكري المشرق ليس له ما يبرره، انظر: سالم يفوت: **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، والكتاب بأسره- وبدلالة مجرد العنوان- مكرس للتأكيد على هذه القطيعة. والحق أنه يبدو أن ثمة ما يتميز به ابن حزم بالفعل، وحتى في إطار التفضيل ذاته، وذلك من حيث ينفرد بتفضيل نساء النبي (صلى الله عليه وسلم) على صحابته، وكذلك بتفضيل عائشة على فاطمة؛ وهو ما يرتبط بغاية سياسية فرضها الوضع في الأندلس. انظر: المصدر السابق، ص 73 وما بعدها . لكنه يبدو أن النظام المعرفي المهيمن على نسق تفكيره في التفضيل خاصة، لا يفارق- في الأغلب- بنية النظام المهيمن على النسق الأشعري بأسره. والحق أن الحديث يتزايد في العديد من الكتابات المغربية الراهنة عن «قطيعة معرفية» تفصل مفكري المغرب والأندلس على العموم (وإن تميز ابن حزم وابن رشد وابن خلدون بوضع خاص) عن مفكري المشرق. وإذ الأمر فيما يتعلق بابن حزم، يحتاج إلى دراسة أوفى، فإنه قد بدا، وفيما يتعلق بابن خلدون، استحالة قراءته البتة إلا عبر انتظامه ضمن بنية النسق الأشعري، رغم أنه يبدو للوهلة الأولى، وكأن القطيعة بينهما كاملة، وإن على صعيد الشكل على الأقل.

وليس تمثُّله. إذ بينما (التمثُّل) موقف معرفي ينطوي على مجاوزة لموضوعه بعد احتوائه له (ينبثق التاريخ منها)، فإن (التعظيم) هو موقف أخلاقي لا يرى في أي مجاوزة لموضوعه، إلا ضرباً من السقوط يستحق الإدانة، وهو ما يجعل غايته مجرد الاستغراق في موضوعه (الذي هو أصلاً نموذج) والثبات عنده؛ الأمر الذي يتناقض، لا شك، والجوهر الحق للتاريخ. ولعله يبدو لذلك، أن هذا الموقف الأخلاقي (المنبثق عن تعظيم النموذج، وليس تمثُّله) كان أحد آليات النسق الأشعري في تحويل (نموذج الفضل) إلى مطلق يستحيل تجاوزه؛ وذلك من حيث أحاله إلى موضوع للأخلاق، وليس المعرفة. والملاحظ أنه بينما يتكشف هذا الموقف الأخلاقي عن ضرب من التعالي بنموذج الفضل إلى حد الإطلاق والمفارقة، فإنه- وفيما يتعلق بالتاريخ اللاحق عليه- لا يتكشف إلا عن ضربٍ من الإدانة الدائمة.

-3-

ولعل هذا الانشغال بإدانة التاريخ اللاحق على اللحظة-النموذج، قد فرض على النسق ضرورة تجاوز «التفضيل» إلى ما يتفق وانشغاله الراهن بالإدانة والتحقير. فإذ التفضيل، وفيما سبق القول، مجرد إسقاط متأخر تُقرأ من خلاله أحداث حقبتي النبوة والخلافة، قصد نمذجتها وتحويلها إلى لحظة متعالية مطلقة، ومن طبيعة لاتاريخية، فإنه لا يصلح أبداً لقراءة أحداث الانهيار والابتعاد المتزايد عن النموذج؛ وذلك من حيث أن كلاً منهما (أعني كلاً من اللحظة- النموذج، ولحظة الانهيار اللاحقة) تبدو من طبيعة مغايرة للأخرى. إذ الأمر- فيما يتعلق بالأولى- ينبني على التعالي والصعود، بينما هو- فيما يتعلق بالأخرى- ينبني على التدهور والسقوط. وإذ السقوط، وبدلالة سقوط (آدم) الذي يؤسس لكل سقوط لاحق، يرتبط بما يعني العصيان والمخالفة، فإنه يبدو وكأن لا شيء سوى ذلك- أي التكفير على نحو صريح- هو يصلح إطاراً يُقرأ من خلاله تاريخ الانهيار والتدهور.

وهكذا فإن انشطار التاريخ الأشعري بين لحظة تعالٍ وصعود، ولحظات

تدهور وسقوط قد فرض منطقاً «للتفضيل» ينحصر تداوله ضمن سياق اللحظة-النموذج، في مقابل منطق «للتكفير» يستغرق كل تاريخ الانهيار اللاحق عليها[1]. ولقد اقتضى هذا التباين بين «منطقين» تبايناً؛ لا في الآلية المنتجة لكل منهما فقط، بل وفي جملة المفردات المتداولة في فضاء الواحد منهما أيضاً. فإذ «التفضيل» ينبني على «وجوب الكف (فيما يتعلق بلحظة الفضل الأولى) عن ذكر الاختلاف والسكوت عنه، بل وإنكاره حسب البعض»[2]، فإن التكفير ينبني على الآلية النقيض؛ أعني آلية الكشف والفضح، أو «بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة. . .، وبيان فضائح كل فرقة»[3]، وليس السكوت عنها.

وإذ الحديث يجري في سياق اللحظة-النموذج، بمفردات الفضل والاجتهاد وحُسن الخِلال، فإنه لا يعرف، فيما يتعلق بالتاريخ اللاحق، إلا الفضائح والأهواء وفرق الضلال. وهكذا ينطوي التاريخ في جوفه على ضربٍ من الثنائية التي يشقى بها أبداً، وذلك من حيث يبدو أن لا سبيل إلى تجاوزها؛ حيث الشكل الأوحد للعلاقة الممكنة- ضمن هذه الثنائية- هو النبذ من الأفضل للأقل فضلاً، وعلى نحو لا يكون فيه لهذا الأخير (الأقل فضلاً) من معنى إلا عبر نفي نفسه، سعياً إلى التوحد مع الأفضل بالطبع. وإذ النفي، هكذا، هو جوهر العلاقة بين طرفي الثنائية التي ينطوي عليها التاريخ؛ وبما يعني أنه لا سبيل إلى التقائهما أبداً،

---

(1) ولعل ذلك ما حققته النصوص الأشعرية على نحو صريح، حين راحت تنتقل مباشرة من «التفضيل» إلى تعيين «من يجب تكفيره من الفرق». انظر مثلاً: البغدادي: **أصول الدين**، الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، والإيجي: **المواقف**. والحق أن ذلك يؤكد على أن التكفير ليس مجرد زائدة في النسق.

(2) الباقلاني: **الإنصاف**، سبق ذكره، ص 60، والإيجي: **المواقف**، ص 413.

(3) البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 3، 4. والكتاب بأسره مكرس لفضائح الفرق.. يدينها باستسهال بالغ في إطلاق أحكام التكفير، وبمفردات تجاوز حدود الأدب أحياناً، وهو ما يتناقض- على نحو لافت ودال- مع الآلية الأشعرية المعتبرة في إنتاج لحظة الفضل؛ حيث التأكيد هنا للمرء: «إياك أن تعوّد نفسك أو لسانك التعرُّض لأحد منهم (ممن ينتمون لهذه اللحظة)، ولا تشوّش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم، والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 624.

فإنه يبدو وكأن التاريخ الأشعري يستحيل إلى تاريخين يُضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، وكذا يسعى فيه أحدهما (وهو التاريخ النموذجي بالطبع) إلى نفي الآخر[1].

والحق أن التضاد بين التاريخين (أو اللحظة-النموذج من جهة، ولحظات الانهيار التي تتلوها من جهة أخرى) يتجاوز مجرد الآلية المنتجة لكل منهما (أعني السكوت في مقابل الفضح)، وكذا مجمل المفردات المتداولة في فضاء كل منهما، إلى (المفهوم) المؤسس في العمق لكل منهما. إذ «الوحدة» أو الاتفاق على «منهاج واحد، أو طريق واحدة دون خلاف ظاهر»[2]، هي ما يؤسس بناء اللحظة-النموذج؛ ومن هنا الإلحاح على نفي أي حضور للخلاف فيها وإنكاره بالكلية عنها، أو على الأقل تأويله بوصفه ضرباً من الاجتهاد «يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، ولا يتعيَّن فيه المخطئ»[3]، أو اعتباره جزئياً في الفروع، ظل المسلمون أثناءه «على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وفي سائر أصول الدين»[4]. وحسب البغدادي، فإن المسلمين «كانوا على هذه الجملة (أو الوحدة) في أيام أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان»[5]. فإلى هنا تقف حدود اللحظة-النموذج[6] التي لم يقع فيها خلاف ينقض الوحدة، ويبدأ تاريخ الانهيار اللاحق الذي لن يجد ما يؤسسه بالطبع، إلا في نقيض ما يؤسسها؛ أعني فيما «اختلفوا فيه... اختلافاً باقياً إلى يومنا هذا»[7]، لأنه يتعلق بالأصول

---

(1) وللآن فإنه يبدو وكأن الخطاب العربي ينطوي، عند سطحه، على تاريخين؛ أعني تاريخين ثقافيين بالطبع، يضاد الواحد منهما الآخر بالكلية، ويسعى إلى إزاحته ونفيه.

(2) البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 12، وكذا الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 12.

(3) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 617.

(4) البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، ص 14.

(5) المصدر السابق، ص 14.

(6) ولعله يلزم هنا التنويه بأنها لحظة مرنة، تتسع عند البعض (ابن خلدون مثلاً) لتبلغ حدود التابعين.

(7) المصدر السابق، ص 14.

التي يبقى الخلاف فيها موجباً للتفسيق والتبري أبداً. إذ الأشاعرة، هنا، لن يسعوا إلى تأول هذه الاختلافات بوصفها نتاج (الاجتهاد) الذي يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة، بل بما هي نتاج (الهوى)[1] الذي لا بد أن يتعيَّن فيه المخطئ؛ وذلك من حيث أنها تبدو- آنئذ- أعمالاً إرادية مقصودة تماماً، تنتمي إلى عالم الذات وما يعتمل فيها من الجنوح إلى الهوى؛ الأمر الذي يكرس الجوهر الأخلاقي للتاريخ لا شك. حيث (الاختلاف) المؤسس لتاريخ التدهور يكون نتاج مجرد الانحراف الأخلاقي للذات، وليس نتاج التحقق الضروري لممكنات الموضوع (أعني الوحي) ذاته.

والحق أن تصور الاختلاف هكذا؛ أعني نتاج الانحراف الأخلاقي للذات، إنما يرتبط بتصور الأشاعرة للموضوع (أو الوحي) لا ينطوي في جوفه على ما يبرر أي تنوع أو اختلاف. إذ الاختلاف- حسب هذا التصور- يمثل تهديداً لهوية الموضوع (الوحي) وإهداراً لها. ولعل ذلك يرتبط بتصور هذه الهوية على نحو صوري مجرد؛ أعني خلواً من (الحياة) التي تدفعها إلى التخارج من ذاتها لتتحقق في العالم، في صورٍ وأشكال وجود شتى، لا يمكن أن تكون تكراراً لها (أي للهوية)، بل استيعاباً لها وارتفاعاً بها إلى آفاق أرقى تدرك فيها نفسها حقاً. وهكذا يؤول تصور الموضوع (الوحي) خلواً من الاختلاف، إلى اضمحلاله ومواته؛ وذلك من حيث يبدو- آنئذ- مجرد وحدة مغلقة لا سبيل إلى الاحتفاظ بها إلا عبر مجرد تكرارها. والتكرار للفكرة- أي فكرة- يفترض دائماً تحولها إلى نموذج فارغ لا ينطوي على أي مضمون محدد، وينطوي- في نفس الوقت- على كل مضمون؛ الأمر الذي يعني كونها (أي الفكرة) تجريداً خالصاً ينطوي على كل شيء ولا شيء، ويخلو- لذلك- من أي تعيّن أو تحديد. وإذ التكرار، هكذا، يحيل الموضوع (الوحي) إلى تجريد خالص، فإنه يفقده وجوده الحق، ويجعله مجرد وجود شكلاني فارغ. والحق أن الوحي- وبحسب طبيعته الخاصة- لا يمكن أن

---

(1) وهكذا يرى الشهرستاني أن كافة الاختلافات (أو الشبهات) «ترجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحق وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 17.

يكون مجرد وحدة مغلقة لا تقبل سوى التكرار؛ ذلك أنه- وبما هو خطاب في العالم- لا يمكن إلا أن يكون مشروعاً مفتوحاً على الدوام، يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معاً، وهو ما يجعله حاضراً، لا عبر مجرد التكرار، بل عبر التفاعل والحوار. ثم أنه- وككل خطاب- لا بد أن يقصد، وحسب بنائه، آخراً خارج ذاته، وهو ما يعني أن (الآخر) يدخل في تركيب ماهيته الخاصة. وإذ الآخر، هكذا، يمثل جزءاً من التركيب الباطني لماهية الوحي، فإن ذلك يكشف عن كون الاختلاف هو جزءٌ من بناء تلك الماهية، وليس مفروضاً عليها من الخارج.

ومن هنا فإن الاختلاف، فيما يتعلق بالوحي، لا يمكن أن يكون مما يهدد ويقوض، بل لعله- بالأحرى- مما يعيّن ويحدد؛ وأعني أنه يسمح بتحقيق الهوية الصورية للوحي في أشكال وجود محددة. فإذ الوحي ينطوي، كهوية مجردة، على كل شيء ولا شيء في آن معاً، وذلك من حيث أنها تخلو من التحديد والتعيين، فإن الاختلاف هو ما يسمح بتعيين شيء ما في مواجهة شيء آخر داخل هذا الحضور لكل شيء ولا شيء؛ وأعني أنه يعيّن شكلاً ما للوجود في مواجهة شكل، أو أشكال معينة أخرى. وعبر هذا التعيين للوحي في أشكال وجود، فإن الاختلاف لا يحققه فقط في العالم عبر الكشف عن ممكناته المضمرة، بل ويسمح له بتجاوز ذاته على الدوام، لأن هذه الأشكال المحددة، التي يتعيّن فيها، سرعان ما تستنفد- بسبب ما تنطوي عليه من محدودية- طاقتها في الوجود، فيتجاوزها الوحي إلى أشكال أرقى يحقق عبرها المزيد من الوعي بما تنطوي عليه ذاته من ممكنات، وكذا يكشف من خلالها عن نمط حضوره الفعال والخلاق في العالم.

ولعله يبدو- تبعاً لذلك- استحالة إقصاء الاختلاف عن دائرة الوحي، لأنه جزءٌ جوهري من بنائه، حتى ليؤول غيابه إلى مواته واضمحلاله؛ وهو ما يعني، بالطبع، أن الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي هو ما يهدد هويته، وليس العكس. ومن هنا وجوب النظر إلى هذا الإقصاء الأشعري للاختلاف عن دائرة الوحي، باعتباره مجرد قناع للسعي الجوهري إلى إقصاء التعدد والاختلاف من العالم؛ وأعني أنه ليس نتاج الحرص على الوحي، بل على امتلاك العالم

بالأحرى. إذ الحق أن الاختلاف في دائرة الوحي لا يمكن البتة تصوره بمعزل عن تصور التعدد الاختلاف في العالم. ومن هنا فإنه إذا كان قد لاح، آنفاً، أن الاختلاف هو جزءٌ من الطبيعة الباطنية الخاصة لماهية الوحي، فإنه لا بد من التأكيد، الآن، على أنه يبقى مجرد إمكانية (وجوده بالقوة) مشروطةً بحضور التعدد في العالم؛ وبما يعني أنه (أي الاختلاف) يكون جزءاً من بنية الوحي، لا بما هو كذلك، بل بما هو خطاب في العالم مشروطٌ بالوضع الإنساني في لحظة معينة.

إذ الوحي بما هو حضورٌ في المطلق لا ينطوي أبداً على أي اختلاف أو تعدد، بل يبقى مجرد وحدة مغلقة لا ينفتح فيها الوحي على شيء غير ذاته[1]. ومن هنا فإن حضوره في العالم هو فقط ما يجعل الاختلاف جزءاً من بناء ماهيته؛ وذلك من حيث يفرض عليه هذا الحضور في العالم، ضرورة التبلور كخطاب، لا يقصد فقط وضعاً إنسانياً معيناً في لحظة ما، بل ولا بد أن يتجاوزه أيضاً. وذلك من حيث يُفترض في الوحي ضرورة أن تتخطى فاعليته، على الدوام، حدود أي لحظة ما. ولعل ذلك يعني أن تبلور الوحي كخطاب يتأسس جوهرياً، على آليتي الاستيعاب والتجاوز؛ وبمعنى استيعاب الوضع القائم ثم تجاوزه إلى أشكال وجود أرقى. وإذ الاستيعاب- وكذا التجاوز- يكون دوماً في مواجهة (آخر)، فإن ذلك يعني حضوراً للآخرية، وللاختلاف بالتالي، في بناء ماهية الوحي الخاصة. والحق أن كون الاختلاف يعد جزءاً من بناء الوحي- لأنه في الأصل جزء من بناء العالم- إنما يؤكد على أن إقصاء الاختلاف من دائرة الوحي، ليس مقصوداً لذاته حسبما يعلن الأشاعرة، بل من حيث دلالته على العالم فحسب[2]. وأعني أن تصور

---

(1) ومن حسن الحظ أن هذا الحضور للوحي في المطلق يقع خارج حدود التجربة الإنسانية؛ وذلك لا لقصور بنيوي في بنية هذه التجربة، ولكن لأنه (أي الوحي) بمجرد انفتاحه على هذه التجربة يصبح حضوراً في العالم، لا في المطلق؛ الأمر الذي يعني أن الإنسان لا يعرف الوحي إلا حضوراً في العالم، لا في المطلق. وأعني أنه لا يعرف إلا الوحي مسكوناً بالتعدد والاختلاف، وليس الوحي كهوية صورية خاوية.

(2) وبالرغم من أنه يبدو وكأن القصد الجوهري للنسق الأشعري هو الوحي، لا العالم، إلا أنه يبدو- وتلك مفارقة- أن السعي الأشعري المعلن إلى تغييب العالم، والإلحاح- في المقابل- لا على مجرد استحضار (الإلهي)، بل والتوحد معه، هو في جوهره قناع للهيمنة على =

الوحي وحدة لا حضور فيها إلا لماهيته في مقابل ذاتها (ودون أي إحالة إلى «آخر» خارجها)، يدل على تصور للعالم لا مكان فيه بدوره إلا للنسق (الأشعري) في مواجهة ذاته (ودون أي حضورٍ لآخر يقابله أيضاً). وإذ يبدو نفي الآخر من العالم موازياً لنفي انتمائه إلى دائرة (الوحي)، فإنه يبدو وكأن تكريس النسق لحضوره الأوحد في العالم لن يقوم فقط على تأكيد انتمائه وحده إلى دائرة (الوحي)، بل وعلى التوحد معه (أي الوحي) بالأحرى؛ وبحيث يبدو التنكر لنسق، آنئذ، تنكراً للوحي ذاته، وخروجاً عنه يستحق التكفير لا شك. وهكذا يبدو الجوهر العميق لإقصاء الاختلاف (عن الوحي والعالم)، ماثلاً في سعي النسق، لا إلى فرض هيمنته على العالم فحسب، بل وإلى تأبيد هذه الهيمنة، وذلك عبر اعتبار الخروج عنها موازياً- أو مرادفاً- للخروج عن الدين بالكلية.

ولعل ذلك يتبدى، جلياً، في إلحاح النسق (الأشعري) على اعتبار نفسه خطاب «أهل السنّة والجماعة» في مقابل غيره من خطابات «أهل البدع والضلالة». وبلغة البغدادي، فإنه خطاب «الدين القويم والصراط المستقيم» الذي يفارق خطابات «الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة»[1]. ولا بد هنا، من التنويه بأن اختصاص النسق بوصف «الجماعة» يبدو دالاً تماماً فيما يتعلق بسعيه إلى إقصاء التعدد والاختلاف، بل إنه يبدو وكأن مفهوم «الجماعة» قد تبلور، أصلاً، كنقيض لمفهوم «الاختلاف والتعدد» لا غير؛ وذلك من حيث يحمل معنى الإزاحة لكل ما لا ينتمي إلى إطاره الخاص. إذ الجماعة- أي جماعة- لا تتعيّن إلا بتمييز نفسها في مواجهة آخر يقابلها؛ وهي إذ تتميز بأن تثبت لنفسها سمات يخلو منها الآخر في مواجهتها، فإن ذلك يعني نفي ما يقابل هذه السمات في الآخر؛ الأمر الذي يعني أن النفي هو مضمون العلاقة بين الجماعة والآخر. وهكذا تتكامل ضروب النفي للآخر من الجماعة والعالم والوحي؛ وذلك على النحو الذي يبدو فيه وكأن

= العالم، ولكن لا على نحو مباشر بل عبر التوحد مع الإلهي توحداً يبدو فيه التنكر للنسق تنكراً لله نفسه.

(1) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، سبق ذكره، ص 3.

نفي انتماء الآخر إلى إطار الجماعة يتوازى، ليس فقط مع نفي انتمائه إلى دائرة الوحي، بل ومع نفيه من العالم أيضاً.

وفي المقابل، فإنه يبدو وكأن الانتماء إلى كل من (الوحي والعالم) لا يمكن أن يتحقق إلا عبر الانخراط في تلك الجماعة ومفارقة ما عداها؛ وبحيث يبدو أن الانطواء ضمن إطار الجماعة هو انطواءٌ ضمن إطار الوحي، والانفكاك عنها هو انفكاك عنه لا شك. ومن هنا فإن سعي النسق إلى اختصاص نفسه بوصف الجماعة [1]، لا يمكن أن يكون- حسب المُعلن- ناتجاً عن أن «معظم الأئمة ينتحلون مذهبهم، ويجتمعون على طريقهم، وهو الغالب على بلاد المسلمين»[2]، بل هو نتاج السعي إلى الهيمنة عبر الإقصاء المتعمد لكل اختلاف وآخرية. وإذ راح النسق كذلك يسعى إلى الإيحاء بأن اختصاصه بوصف «الجماعة» لم يكن من ذاته، بل من غيره، وذلك «لأن جميع الخاص والعام من أهل الفرق المختلفة (هم الذين) يسمونهم أهل السنّة والجماعة»[3]، وليسوا هم الذين يسمون أنفسهم هكذا، فإنه لا بد من التنويه بأن ذلك ليس إلا تمويهاً عبر الإيحاء بأن اختصاصه بهذا الوصف، قد جاء تعبيراً عن (واقع)، وليس انحيازاً (لقيمة). لكنه يبدو أن ظلال القيمة لا تفارق أبداً وصف الجماعة، إن من حيث أصله؛ حيث آثر النسق إلا أن يرده إلى النبي نفسه، وإن من حيث دلالته على الفرقة الناجية حسب النبي نفسه أيضاً[4]. ومن هنا؛ أعني من هذا الانحياز لقيمة، يتبلور الحضور الجوهري

---

(1) «فهذه صفة مختصة بنا». انظر: الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 114.

(2) المصدر السابق، ص 115.

(3) المصدر السابق، ص 114.

(4) حسب الإسفرائيني فإنه قد «جاء في رواية أنه صلى الله عليه وسلم، سئل عن الفرقة الناجية، فقال الجماعة»، ويزيد القول إن «عبد الله بن عمر رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ إن الذين تبيّض وجوههم هم (الجماعة)، والذين تسوّد وجوههم هم (أهل الأهواء)»، انظر: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 114-115. وهكذا يبدو وكأن مفهوم الجماعة قد تبلور (وبالدلالة التي ينطوي عليها) مع النبي نفسه، وقبل أن يكون ثمة انقسام بالفعل بين «الجماعة» و«أهل الأهواء»؛ الأمر الذي يبرر التصارع بين الفِرَق على الفوز بوصف الجماعة. ومن غير شك فإن أي صراعٍ حول المفهوم لا يكون ممكناً ما لم يكن مشحوناً بالقيمة أصلاً. وحتى لو أن =

لمفهوم «الجماعة» في المخيال الإسلامي على العموم، وإلى الحد الذي بات معه «إنكار الإجماع»- وبما يتضمنه من دلالة مفارقة الجماعة- من الأمور المستحقة للتكفير حسب الأشاعرة[1].

وليس من شك في أن هذا الإلحاح على «الإجماع»- أو الجماعة- يرتبط بما يتضمنه من دلالة «التوحد»، التي تجعل بالإمكان المماثلة بينه وبين لحظة الفضل الأولى، التي تصور الأشاعرة- فيما سبقت الإشارة- أنها تتأسس جوهرياً على الوحدة. وإذن فإنه يمثل السعي إلى استعادة الوحدة الجوهرية الأولى (وحدة النبوة) السابقة على كل اختلاف؛ والذي يمثل- حسب التصور المجرد للوحدة- نقيضاً لها يهدد وجودها ويقوضه، وليس عامل إثراء يقوم في باطنها بما يضفيه عليها من تنوع وتعدد يكون باطناً فيها لا خارجاً عنها. ومن هذا التصور للاختلاف كعامل إهدار وتقويض، وليس عامل إثراء وتجديد (لوحدة الوحي الأولى)، فإنه يبقى وحده هو الأصل المؤسس لكل التاريخ اللاحق للحظة الفضل والقيمة (أي لحظة الوحدة الأولى)؛ والذي لا بد أن يكون تاريخ انهيار وتدهور، وذلك بما ينطوي عليه- حسب الأشاعرة بالطبع- من إهدار وحدة الوحي الأولى وتقويضها من جهة، مع الإيغال في البعد والغربة عنها من جهة أخرى. والمهم، هنا، أن هذا الانهيار والتدهور في التاريخ يبدو نتاج تصورٍ ما للاختلاف، وليس نتاج الاختلاف بما هو كذلك.

إذ الحق أن ثمة تصوراً للاختلاف يكون فيه جزءاً من الوحدة (يثريها بالتنوع ويغنيها بالتعدد)، وليس مجرد نقيض لها يقوم خارجها. ولقد بدا أن الاختلاف- حسب هذا التصور- يبدو جوهرياً بالنسبة لحضور الوحي وفاعليته في العالم؛ وذلك إلى الحد الذي يؤول فيه إقصاؤه عن دائرة الوحي إلى اضمحلاله ومواته. ولعل الاختلاف هكذا؛ أعني من حيث يؤول غيابه إلى اضمحلال الوحي ومواته، لا يمكن أن يكون جوهراً لتاريخ الانهيار والتدهور الذي تصوره الأشاعرة مجرد

= المفهوم قد تبلور لاحقاً- وهو ما حدث بالفعل- ثم راح النسق يرد نشأته إلى حقبة النبوة (وهي مصدر القيمة) فإن ظلال القيمة تبقى مهيمنة لا شك.

(1) انظر مثلاً: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 122.

نتاجٍ له لا غير، بل هو- بالأحرى- جوهر تاريخ تجدد الوحي ونمائه من خلال استيعابه- وليس استبعاده- لكل ضروب التعدد والثراء في التجربة البشرية. وحسب هذا التصور للاختلاف، فإن نفيه وإقصاءه- وليس العكس- يكون هو الأصل في التدهور التاريخي؛ وذلك من حيث يؤول إلى موات الوحي الذي هو مركز الحضارة. ومن هنا فإنه لا يمكن تصور الإلحاح الأشعري على إقصاء الاختلاف بالكلية، بوصفه جزءاً من السعي إلى رفع «تاريخ التدهور» بقدر ما هو السعي إلى تكريس «تاريخ الهيمنة» عبر نفي الآخر واستبعاده، وليس احتواءه واستيعابه. ولعل هذه الهيمنة بالأحرى، هي الأصل المؤسس لتاريخ التدهور والانهيار، وذلك من حيث تؤول إلى تكلّس الوحي وضموره. وإذ يقتضي هذا التصور لأصل التدهور في التاريخ، إعادة بناء لحظة الفضل الأولى، على نحو يبدو فيه جوهرها ماثلاً في كونها لحظة ثراء وتعدد، وبحيث يمثل السعي إلى نفي الآخر منها، بداية الانهيار والتدهور، فإن ذلك يعني أن «المثل التاريخي الأعلى»- حسب هذا التصور- يبدو ماثلاً في تحقيق المزيد من «الحرية والتعدد» وليس «الهيمنة والتفرد».

والحق أن ذلك يعني أن التصور بأسره؛ وأعني تصور التاريخ- حسب الأشاعرة- منقسماً بين اللحظة-النموذج (وجوهرها الوحدة) من جهة، ولحظات انهيار تتلوها (يؤسسها الاختلاف) من جهة أخرى، وتصور المثل التاريخي الأعلى قائماً- تبعاً لذلك- في النبذ الدائم للاختلاف (الذي هو علامة الانهيار) سعياً إلى بلوغ الوحدة (التي هي علامة الفضل والقيمة)، إنما هو نتاج سعي النسق الأشعري إلى مجرد (الهيمنة والتفرد) في العالم، عبر نفي كافة الأنساق الأخرى، وذلك على الرغم مما يعلنه النسق دوماً من أن ذلك هو نتاج حرصه على نقاء الوحي ووحدته التي تبددها هذه الأنساق المنحرفة[1].

---

(1) إذ النسق الأشعري يجتهد دوماً في الابتعاد بكل ما يفكر فيه عن كل ما يربطه بحقل الإيديولوجيا، ساعياً إلى تحويل هذا الذي يفكر فيه إلى بنية إبستيمولوجية خالصة مُبرأة من أي حضور للإيديولوجيا، أو حتى التاريخ. ورغم أن الإيديولوجيا، هكذا، تدخل في نطاق اللامُفكر فيه داخل النسق، فإن استحالة فهم «المُفكر فيه» وتفسيره داخل النسق، إلا عبر الوعي بهذه الإيديولوجيا يجعل التفكير فيها ضرورياً لا شك.

وإذ يبقى الاختلاف- حسب الأشاعرة- هو ما يؤسس كل تاريخ الانهيار والتدهور، أو حتى التكفير، فإنه يبدو وكأن هذا التكفير يتكامل- ولكن بالتضاد- مع التفضيل الذي ينبني، في مقابل الاختلاف والتعدد (المؤسس للتكفير) على الوحدة أو التوحّد. واللافت حقاً أن هذا التكامل بينهما بالتضاد يكتمل، هو نفسه، بتصور الاختلاف يتأسس على غياب الحضور الشخصي للنبي، في مقابل انبناء التوحد على الحضور الشخصي له بالطبع، وذلك من حيث لم يحل هذا الحضور الشخصي للنبي دون الاختلاف بين الجماعة فحسب، بل إنه أصبح وحده الضامن لوحدة الجماعة واتفاقها على رأي واحد، وذلك من خلال ما يتضمنه هذا الحضور للنبي من النطق عن الوحي، لا الهوى. وأما غياب الحضور الشخصي للنبي، فإنه- وحتى رغم حضوره الرمزي من خلال الكتاب والسنة- قد آل إلى الاختلاف والتنازع، بل وحتى إلى الكفر والضلال، وذلك باعتبار أن معظم النطق بعده- إلا ما ينطق به النسق الأشعري بالطبع- لا يكون عن الوحي، بل عن الهوى. وإذ النطق عن الوحي (أساس الوحدة) هو- على هذا النحو- قرين الحضور الشخصي للنبي، فيما النطق عن الهوى (أصل الاختلاف) هو قرين غيابه الشخصي، فإن ذلك يكشف عن استحالة رفع التدهور (الذي يؤسسه الاختلاف)، تماماً مثلما بدا- فيما سبق- استحالة استعادة الوحدة (أصل الفضل والقيمة)، وذلك من حيث يبقى كلاهما مشروطاً بما يتعلق بالنبي- الشخص، وليس بالقيمة الموضوعية التي تمثلها نبوّته. ولعل ذلك يؤول إلى أنه ليس ثمة عند الأشاعرة أي حضور للتاريخ الحق، وذلك من حيث لا يتكشف هذا التاريخ (سواء تعلق بالفضل أو التدهور) عن أي بنية موضوعية.

وبالرغم من هذا التقابل، وإلى حد التضاد، بين كل من التفضيل (ينبني على الوحدة)، والتكفير (ينبني على الاختلاف)، فإن ضرباً من التحليل المعرفي يؤول إلى أن التكفير يتجلى عن نفس البنية العميقة التي يتكشف عنها التفضيل؛ وبما يعني أن ثابتاً بنيوياً واحداً ينتظمهما، رغم الاختلاف[1]، وأن نظاماً معرفياً واحداً

---

(1) وهنا لا بد من ملاحظة أن اختبار البنية العميقة لنسق ما، لا يتحقق فقط من خلال قدرتها على تفسير العناصر التي تنتمي إلى مجالها المعرفي الخاص بفضل ما بين هذه العناصر من =

هو الذي أنتجهما، رغم التباين. فإذ التفضيل يتكشف- وفيما سبق القول- عن السعي إلى نمذجة لحظة الفضل، وبحيث تستحيل إلى نموذج مطلق خارج أي تاريخ، لكي يُقاس عليه أي فضل لاحق في حال وجوده بالطبع، فإن التكفير، بدوره، يتكشف عن ذات السعي إلى نمذجة لحظة الكفر الأولى (كفر إبليس)، واعتبارها نموذجاً مطلقاً للكفر الذي يقع خارج التاريخ، ويقاس عليه أيضاً كل كفر لاحق. «فمن المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه، ونشأت من شبهاته، وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق، فإنها (أي شبهات إبليس) بالنسبة إلى أنواع الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور»[1]؛ أو أنها - وبتعبير الشهرستاني نفسه - هي المصدر أو الجوهر، وأما ضلالات الفرق فإنها المظهر.

وإذ يبدو أن كل كفر لاحق، هو مجرد تكرار لكفر أوليّ سابق[2]، فإن ذلك يؤول إلى أن التاريخ الأشعري بأسره يبقى مجرد تكرار شائه للنماذج المطلقة خارجه، وذلك من حيث أن تصور الكفر هكذا، يرتبط بنيوياً بتصور أن كل فضل لاحق (للنبوة) لا بد أن يكون، بدوره، مجرد تكرار للفضل الأوليّ السابق؛ وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف (فضلاً أو كفراً) عن شيء يغاير ما كان موجوداً قبلاً

= تماثل وائتلاف، بقدر ما يتحقق، وعلى نحو أعمق، من خلال قدرتها على تفسير هذه العناصر، حتى رغم ما قد يكون بينها من تباين واختلاف. بل إن تباين العناصر واختلافها يؤكد البنية، على نحو أكثر جوهرية، من مجرد تماثلها وائتلافها.

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 16-17.

(2) ولأن الأمر على هذا النحو، فقد «شبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة، فقال: «القدرية مجوس هذه الأمة» وقال: «المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها»، وقال عليه الصلاة والسلام جملة: «لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القذة بالقذة، والنعل بالنعل، حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه». انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 19. ومن هنا راح مصنفو الفرق يرون في ضلال كل فرقة صورة لضلال سابق، مؤكدين على أن التاريخ- لا فيما يتعلق بالفضل فقط- هو تاريخ التكرار الممل الفارغ.

البتة. واللافت أيضاً أن حركة الكفر من (الكفر النموذج- المطلق) إلى كل كفر لاحق، تبدو حركة انهيار وتدهور، وذلك من حيث يبدو هذا الكفر اللاحق مجرد مسخ أو تكرار شائه (تشوُّه الفرع بالنسبة للأصل) للكفر الأصلي السابق. وهكذا يبدو الانهيار والتدهور ثابتاً بنيوياً ينتظم، لا حركة الفضل فقط، بل وحركة الكفر كذلك؛ وهو ما يعني أن التاريخ الأشعري، رغم ثنائية الفضل والكفر، لا يعرف البتة شيئاً إلا محض التدهور والانهيار.

ولعل هذه الوحدة البنيوية (الثاوية خلف كل من التفضيل والتكفير) تتبدى على نحو لافت من ملاحظة أنه إذا كان السعي إلى نمذجة (لحظة الفضل) قد آل إلى أن تصبح موضوعاً لمجرد التعظيم «الأخلاقي»، وليس التمثّل «المعرفي»، فإن السعي إلى نمذجة (لحظة الكفر) قد آل بها أيضاً إلى أن تصبح موضوعاً لمجرد الإدانة أو التحقير «الأخلاقي» وليس التمثُّل (المعرفي)؛ وأعني أن السعي إلى نمذجتهما قد آل إلى أن يكون الموقف منهما معاً من طبيعة أخلاقية، لا معرفية، وذلك رغم أن هذه «الأخلاقية» تتبدى تارة عبر التعظيم، وتارة أخرى عبر التحقير.

وإذ الفعل المعرفي يقوم على تجاوز لموضوعه، بعد احتوائه واستيعابه بالطبع، فإن الموقف الأخلاقي لا ينطوي إلا على مجرد الاستغراق في موضوعه، لا تجاوزه؛ الأمر الذي يعني أن الموقف الأخلاقي (سواء من لحظة الفضل أو الكفر) لا يفعل إلا أن يجعلهما مجرد موضوعين للتكرار، وليس التجاوز. ومن هنا فإنه إذا كان قد بدا فعلاً أن الوعي الأشعري لم يعرف، فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر النبوة)، إلا مجرد التكرار، لا التجاوز أو حتى الحوار، فإنه- وفيما يتعلق بالكفر أيضاً- لم يفعل إلا أن تصور كل كفر لاحق بما هو مجرد تكرار، لا يجاوز نموذج الكفر الأصلي السابق[1].

وإذا كان التكرار- فيما سبق القول- قد آل فيما يتعلق بلحظة الفضل (أو عصر

---

(1) وإذ يبدو التكرار- لا التجاوز- هو الثابت البنيوي الذي ينتظم علاقة الخطاب بنماذجه، سواء تعلق الأمر بالفضل أو الكفر، فإن في ذلك ما يؤكد على أن بنية الخطاب العربي المعاصر، لم تجاوز بنية سلفه التراثي؛ وذلك من حيث أن ما ينتظم علاقته بنماذجه (التي هي معاصرة بالطبع) هو التكرار، لا التجاوز أيضاً.

النبوة) إلى جمود الوحي واضمحلاله؛ وذلك من حيث يعكس هذا التكرار عجزاً عن الوعي بالروح الحقَّة للوحي، وبثراء الممكنات التي تنطوي عليها ذاته، فإنه قد آل أيضاً- فيما يتعلق بفرق الضلال (التي تجسد نموذج الضلال الأصلي السابق)- إلى العجز عن إنتاج أي معرفة حقَّة بها. فهو إذ راح يرى في الفِرق-الخصوم مجرد صور لضلال سابق[1]، فإنه كان يكشف عن انشغاله، لا بالمعرفة الحقَّة بها، بل بما يدعم إمكان المماثلة[2] التي يقيمها بين ضلال هذه الفرق، وبين الضلال الأصلي السابق. وأعني أن الوعي، هنا، لم يكن يتجه إلى قراءة النسق الخاص بكل فرقة وإدراكه من داخله، بل يتجه إلى الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل المماثلة ممكنة بين فرقة ما، وبين نموذج الضلال السابق. إذ القصد لم يكن أبداً إنتاج علم منضبط بالفرق، بل السعي إلى التماس كل ما يكرس إدانتها؛ وأعني

---

(1) «فاللعين الأول (إبليس) لما حكَّم العقل على من لا يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلو، والثاني تقصي. ، فثار من الشبهة الأولى مذاهب: الحلولية والتناسخية والمشبهة، والغلاة من الروافض، حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الآلهة. وثار من الشبهة الثانية مذاهب: القدرية والجبرية والمجسمة، حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 18. ولعله يلزم التنويه بأنه في حين يجعل النسق الأشعري من هذه الفرق-الخصوم مجرد امتدادات لضلال أصلي سابق يجسده نموذج الضلال الأول إبليس، فإنه راح يرى نفسه مجرد امتداد لأصل سابق أيضاً، ولكنه أصل الفضل بالطبع.

(2) وإذ يبدو كذلك، أن (المماثلة) لا تنتظم فقط علاقة الخطاب العربي المعاصر بنماذجه المستعارة من خارج واقعه، بل تنتظم علاقة سلفه التراثي أيضاً بنماذجه المطلقة، فإن في ذلك ما يدل على أن ثابتاً بنيوياً واحداً ينتظم الخطابين رغم تباينهما الظاهر، وأعني أنه إذا كان الخطاب المعاصر لم يعرف إلا أن ينتزع من تراثه بعض الأفكار المتناثرة، ساعياً إلى إقامة ضرب من التماثل بينها وبين النماذج المراد استعارتها من خارجه، وذلك باعتبار أن هذا التماثل هو وحده ما يبرر هذه الاستعارة، فإن الخطاب التراثي لم يعرف، بدوره، إلا مجرد المماثلة بين كل فضل أو كفر لاحق، وبين نماذجهما الأولى المطلقة التي تقوم خارج التاريخ. وهكذا يبدو الخطاب- وبشكليه التراثي والمعاصر- ساذجاً تقوم معرفته بالظواهر على مجرد الإدراك الخارجي المحض لأوجه التشابه والتماثل بينها من جهة، وبين نماذجها الأولى من جهة أخرى.

أنه- وبكلمة واحدة- لم يكن الفهم، بل الحكم؛ أي الانشغال بمجرد إصدار الأحكام على الفرق، وليس فهمها.

ومن حسن الحظ أن ذلك ما تؤكده مصنفات الفِرق، التي تجعل غايتها في مجرد «التمييز بين الفرقة الناجية التي لا يزل بها القدم، ولا تزول عنها النعم، وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نوراً، واعتقاد الحق ثبوراً، وسيصلون سعيراً، ولا يجدون من الله نصيراً»[1]، أو «بيان أوصاف عقائد أهل الدين، وفضائح أهل الزيغ والملحدين»[2]، وبما ينطوي عليه هذا البيان والتمييز من دلالة الإدانة والبراءة التي تؤكد أن الغاية فيها هي مجرد الحكم، وليس الفهم. ولقد آل ذلك بالفرق إلى أن تكون مجرد صور نمطية للضلال، يلحق بها الخطاب المهيمن كل ما يراه انحرافاً عن مجمل تصوراته؛ وبحيث يبدو كل انحراف في التاريخ هو مجرد تكرار لانحراف سبق وجوده. ولعل في ذلك ما يفسر إلحاح الخطاب الراهن على أن يرى في الخارجين عليه مجرد تكرار لنمط الخوارج في الخروج، وبما يعني أن التاريخ لا يتكشف البتة عن شيء يغاير ما كانه.

وأخيراً فإن الوحدة البنيوية بين كل من التفضيل والتكفير يؤكدها أن كونهما- بسبب نمذجتهما- موضوعين لموقف أخلاقي، لا معرفي، يجعلهما- كالأخلاق الأشعرية عموماً- موضوعين للنقل، لا العقل، وبما يعني أن السبيل إلى معرفتهما معاً لا مدخل فيه البتة للعقل. ومن هنا فإنه إذا كان الفضل «لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله»[3]، فإن الكفر، بدوره، هو مما «لا مجال لدليل العقل فيه البتة»[4]. والحق أنه يبدو- لذلك- وكأن التكفير هو التفضيل معكوساً، وأن العلاقة بينهما تتجاوز مجرد تجاورهما الخارجي في

---

(1) البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 2.

(2) الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 11، والحق أن هذه المصنفات تفيض بالعديد من وجوه التعسف ضد الفرق، وإلى حد أنه يمكن القطع باستحالة بناء معرفة حقة بالفرق استناداً إلى ما تعلنه هذه المصنفات فقط، بل إنه يمكن القول أن المعرفة الحقة بهذه الفرق يمكن فقط أن تتحقق، لا بفضل هذه المصنفات، بل على الرغم منها بالأحرى.

(3) ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سبق ذكره،ج 4، ص 102.

(4) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 119.

ختام نسق العقائد، إلى ضرب من الارتباط الباطني يتضافران فيه معاً لبلورة تصور متكامل، يبدو فيه التاريخ، لا انهياراً وتدهوراً فقط، بل وتكراراً مملاً لا يعرف التجاوز والتخطي.

ولعله يبقى لازماً ضرورة اختبار هذا التصور تجريبياً، وهنا فإن قراءة لابن خلدون تبدو الأكثر دلالة في هذا السياق، وذلك من حيث لم يكتف الرجل بمجرد التأريخ، بل حاول التنظير له والتفلسف فيه. ومن حسن الحظ أنه- ورغم ثراء نصه وغناه- يؤكد هذا التصور عن التاريخ، رغم ما يبدو عليه من آلية وعقم. بل إنه يبدو وكأن النص الخلدوني (أعني المقدمة) مُكرسٌ بأسره لدعم هذا التصور وتأكيده، وأن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عصره طبقاً لهذا التصور (الذي تبلور في سياق عقائدي مجرد) وذلك بالرغم مما يجري تداوله في فضاء نصه من مفاهيم ومقولات ذات طابع علمي ومتعيّن.

اختبار التصور الأشعري للتاريخ: ابن خلدون نموذجاً:

لعل قراءة لابن خلدون تعاكس السائد والمستقر في أغلب الدراسات الخلدونية، يلزمها التنويه **أولاً**، بأن النص الخلدوني- وككل النصوص المؤسِسة- ينطوي، لا على صعيد بنية مفاهيمه فقط، بل وبنيته اللغوية أيضا[1]، على ما يجعله إطاراً لضروب من القراءة والتأويل تتنوع إلى حد التباين، وتتباين أحياناً إلى حد التناقض؛ وأعني أن النص، وبما ينطوي عليه من ثراء ظاهر[2]، يعد واحداً من

---

(1) إذ النص، ورغم طابعه التجريبي الظاهر الذي كان لا بد أن يجعل لغته ذات طابع وصفي تقريري، يتميز بلغة مسكونة بالكثير من وجوه المجاز والاستعارة، انظر خاصة:
Ferial Ghazoul: "The Metaphors of Historiography: A Study of Ibn Khaldun's Historical Imagination", in *Quest of an Islamic Humanism*, Edited by A. H. Green, Cairo, The American University in Cairo Press, 1984, pp. 48-91.

(2) بلغ ثراء النص حداً راح معه البعض يقطع بأنه: «ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في **المقدمة** ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في **المقدمة** ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون». انظر: محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، (دار الشئون =

تلك النصوص المولِّدة لما يتجاوز منطوقها المباشر. وإذ يعني ذلك أن ثمة ما هو مسكوت عنه داخل النص الخلدوني يبرر تولُّد التأويلات وتعددها، فإن هذا المسكوت عنه لا يمكن التماسه البتة، أو النطق به، من خارج جملة السياقات المنتجة للنص؛ وأعني أن القراءة الأكثر علمية وإحكاماً ستكون هي تلك الأكثر قدرة على رد النص إلى سياقه التاريخي (الذي ينطوي على جملة الشروط المحددة لعملية إنتاجه تاريخياً) وإلى أفقه المعرفي (الذي يعين حدود المسموح وغير المسموح التفكير فيه)، وإلا فإن الاجتزاء والتعسف يكون- فيما سيظهر- قدر أي قراءة تضع النص في سياق تاريخي ومعرفي لا ينتمي إليه؛ وهي قراءة راح فيها ابن خلدون ينطق بآراء كونت ومونتسكيو وماركس وغيرهم، وراحت مصطلحاته تتلبس بمعاني ودلالات تبلورت فقط في سياق معرفي معاصر، ولم تكن قد تحددت في عصر ابن خلدون[1]. ولقد راح النص الخلدوني، ضمن هذه القراءة يتضمن طموحاً إلى بناء جملة مفاهيم يفلسف بها التاريخ العام للإنسانية (رغم أن ابن خلدون نفسه قد أكد أن مجال تفكيره التاريخي يقف عند حدود التجربة الإسلامية على العموم، والتجربة المغربية الأندلسية خاصة)[2]، وهو جهاز يتسع لمفاهيم جعلت ابن خلدون، عند البعض، أحد أهم رواد المادية التاريخية[3].

والملاحظ أن كل القراءات للنص الخلدوني خارج سياقه الخاص قد انتهت، حين أدركت في النص بعض ما يناقض انتمائه إلى السياق المعاصر الذي تفرضه عليه، إلى أن هذا النقيض يعد استطرادا زائداً على الروح العلمية أو العقلانية

= الثقافية العامة)، بغداد، دون تاريخ، ص 5. والحق أن ثراء نص **المقدمة** لا يتأتى فقط من انطوائه على ما يبرر تأويلات هؤلاء جميعاً رغم تباينهم وتناقضهم، بل ومن قدرته على التكشُّف، خلال عدة قراءات يقوم بها وعي واحد، عن ضروب من المعاني المتباينة أيضا.

(1) ومن المفارقات أن ابن خلدون نفسه يؤكد على كون المصطلح «لا ينبغي أن يُحمل إلا على ما كان يُحمل (عليه) في عصرهم، فهو أليّق بمرادهم منه». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 3، سبق ذكره، ص 1061.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، ص 285.

(3) كثيرون لا شك هم أولئك الذين راحوا يقرؤون ابن خلدون في ضوء الماركسية، ولكن أحدهم (وأعني نمير العاني) قد بالغ حتى جعل عنوان كتابه: **ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ**، (دار الهمداني للطباعة والنشر)، عدن، الطبعة الأولى، 1984.

للمقدمة، وغريباً عنها. إذ «الترابط المنطقي الفريد الملاحظ في **المقدمة** هو من العمق والدقة بحيث يصبح من حق الباحث (لا سيما في حالة اعتماده هذا الترابط كأساس لبنية **المقدمة** الداخلية، وكمحك لتقويمها) حتى التشكيك بعائدية بعض أجزائها شخصياً، وفعلاً مهما حاول البعض تصوير جزء **المقدمة** الذي يعالج قضايا النبوة والكهانة والرؤيا، وكأنه ظاهرة اعتيادية وطبيعية فيها، فإن هذا الجزء يبقى نوتة نشاز في مجمل هارموني **المقدمة**، جسماً غريباً عنها، وعنصراً دخيلاً عليها»[1]. وإذ كان الاستبعاد لأجزاء من النص يبدو، هكذا، عملاً يفرضه الترابط المنطقي له، فإن ثمة من راح- في المقابل- يرى في هذا الاستبعاد ذاته إهداراً للترابط العميق في نص **المقدمة**، ومن هنا ما تولّد في نفسه من «اعتقاد قوي بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية (تصحيح) تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية»[2].

يبدو إذن أن ثمة قراءة لنص **المقدمة** تسعى إلى تجاوز المأزق الذي انتهت إليه القراءات السابقة له؛ والمتمثل في إهدار سياقه ووحدته، وتبديد شموله وكليته. وإذ اتخذت هذه القراءة نقطة بدئها من «أن الطريقة المثلى في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه ككل، مع تجنب إخضاعه إلى مقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله»[3]، فإنها قد انتهت إلى «أن ابن خلدون- خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين- لم يتحرر نهائياً من أُطر التفكير السائدة آنئذ»[4]. لكن هذه القراءة، وانطلاقاً من الإصرار على القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، قد راحت تلح على «أن الأمر (مع ابن خلدون وغيره من مفكري المغرب والأندلس) يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في

---

(1) نمير العاني، **ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ**، سبق ذكره، حاشية 24، ص 61، وكذا ساطع الحصري: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، (مكتبة الخانجي)، القاهرة، 1961، ص 13، وعلي عبد الواحد وافي (محقق): **مقدمة ابن خلدون**، ج 1، حاشية 268، ص 398.

(2) محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، سبق ذكره، ص 5.

(3) المصدر السابق، ص 167.

(4) المصدر السابق، ص 195.

تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستيمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد»[1]، فبدا وكأنها تميز في نص ابن خلدون بين «ملاحظات جزئية أو وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك»، تنتمي إلى أُطر التفكير القديمة، وبين «طريقة في التفكير، ومفاهيم مُوظفة، وكيفية في توظيفها» تؤسس لحظة جديدة تماماً في الفكر العربي. وبتعبير الجابري فإنه «يمكن أن نختلف (مع ابن خلدون) حول ما يقرره من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهم، ولا يهمنا نحن بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم المُوظفة وكيفية توظيفها»[2].

وإذن فالنص الخلدوني لا ينتمي- حسب هذه القراءة- إلى النظام المعرفي السائد في عصره إلا من خلال بعض وجهات النظر الجزئية (التي يمكن الاختلاف معها بالطبع)[3]، وأما من حيث طريقة التفكير التي تنتجه، وبنية المفاهيم التي تنتظمه (وهي الأمور الحاسمة في التحليل حسب هذه القراءة) فإنه يؤسس نظاماً معرفياً مناقضاً للنظام السائد. وهكذا يبدو وكأن هذه القراءة ترد النص إلى سياقه الخاص، لا لتأكيد انتماءه إليه، بل لإثبات انقطاعه عنه. والحق أنه بالرغم من أن ثمة «طريقة في التفكير، ومفاهيم موظفة، وكيفية في توظيفها» يتميز بها ابن خلدون داخل النسق أو النظام السائد (وهو النسق الأشعري)، فإن ذلك لا يعني البتة انقطاعه عن هذا النسق. . . بل إنه فقط يتميز داخله، دون أن يقطع معه. ذلك أن هذا الذي يتميز به ابن خلدون (أعني طريقة التفكير وبنية المفاهيم) يبدو مستخدماً ضمن حدود النسق، لا خارجه، أو موظفاً لتكريس بنيته الثاوية؛ وأعني أنها- وبما تنطوي عليه من اختلاف ومغايرة- تمثل القناع المتعيّن والملموس الذي يؤكد تصوراً للتاريخ تبلور في سياق نسق العقائد الأشعري.

---

(1) محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، (المركز الثقافي العربي)، بيروت، الطبعة الثانية، 1991، ص 551.

(2) المصدر السابق، ص 552.

(3) والحق أن إمكان الاختلاف معها يتأتى فقط من اعتبارها ليست من العناصر الحاسمة في التحليل الذي تعول عليه هذه القراءة؛ وبما يعني تجاهل إدراك الدلالة القصوى لحضورها في النص.

ومن هنا فلعله يبدو أن طريقة التفكير وبنية المفاهيم المستخدمة في النص الخلدوني تمثل فقط أحد مستوياته التي يمكن تجاوزها إلى مستوى بنيته الأعمق، أو ما يؤسسه فلسفياً وميتافيزيقياً[1]؛ وهو المستوى الذي يتكشَّف- وعلى نحو أعمق- عن انتماء ابن خلدون إلى نفس النظام المعرفي السائد في عصره، لكن لا على نحو مباشر. إذ الحق أن حضور البنية العميقة للنسق الأشعري (وهو السائد في عصر ابن خلدون) داخل النص الخلدوني، لا يكون حضوراً مباشراً، بل من خلال طريقة في التفكير وبنية مفاهيمية تبدو- للمفارقة- لا غريبة فقط عن بنية النسق، بل و نقيضة لها. ومن هنا فإن ابن خلدون يبقى- رغم كل شيء- يفكر داخل النسق حقاً، لكن على نحو يلائم، لا خصوصية حقله المعرفي فقط، بل

---

(1) وإذا كان مأزق القراءات السابقة لابن خلدون من خارج سياقه (وفي ضوء الماركسية خاصة) يتمثل فيما انتهت إليه من ضرورة استبعاد بعض أجزاء نصه، أو اعتبارها زائدة عليه على الأقل، فإن مأزق هذه القراءة الإبستيمولوجية (وهي الأكثر مراوغة على أي حال) يتمثل في تصور النص «خلواً من أي أساس ميتافيزيقي أو فلسفي». [انظر: الجابري: **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، سبق ذكره، ص 371]. وإذن فإن هذه القراءة تمارس- كسابقاتها- الاستبعاد أيضاً، لكن لا لأجزاء من النص، بل لأساسه الفلسفي والميتافيزيقي. فهي تستبعد أشعريته المؤسِسة (والمعلنة) وتسكت عنها حين يتعلق الأمر بتفسير ما يؤسس النص فلسفياً وميتافيزيقياً، ولا تعول عليها إلا عند تفسير بعض وجهات النظر الجزئية في النص. وإذن فإنها ترى أن الإنجاز الخلدوني قد تبلور في معظمه، خارج الأشعرية، ولكنها حين ترى الحضور الأشعري لافتاً فإنها تتجاهل مجرد الإشارة إليه. وهكذا فإنه إذا كان ابن خلدون قد مارس النقد ضد بعض علوم عصره، فإنه كان- حسب هذه القراءة- «يصدر في نقده للعلوم المذكورة عن مقاييس (علمية)، أي مقاييس نابعة من نظريته في المعرفة، القائمة- كما رأينا- على ثنائية العقل والنفس كمصدرين معرفيين، أما أن تكون هذه النظرية خاضعة للرؤية الأشعرية فهذا موضوع آخر». انظر: محمد عابد الجابري: «إبستومولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون»، ضمن كتاب **نحن والتراث**، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1983، ص 391. وإذن فإنه أن يكون ابن خلدون صادراً في نقده لعلوم عصره عن مقاييس تراها «علمية»، فإن ذلك فقط هو ما تحتفي به هذه القراءة، أما أن تكون هذه المقاييس العلمية نابعة من نظرية تخضع أساساً للرؤية الأشعرية، فإن ذلك ما تراه- هذه القراءة- موضوعاً آخر لا بد من السكوت عنه، لأنه يتعارض مع شروط اللحظة الإبستيمولوجية الجديدة التي يدشنها ابن خلدون، وغيره من مفكري المغرب والأندلس في تاريخ الفكر العربي، حسب هذه القراءة بالطبع.

ومجمل إنجازاته وكشوفه، التي لا سبيل إلى إنكارها داخل هذا الحقل أيضاً.

والملاحظ أن البنية الأشعرية تنسرب داخل النص الخلدوني من خلال جملة آليات تكاد تنتظم النص بأسره؛ وهي آليات التدهور (من الأفضل إلى الأقل تفضيلاً)، والنمذجة (للحظة- مثال)، والوعي الوضعي بالواقع (أو النزوع إلى تثبيته)، والتي بدا- فيما سبق- أنها تنتظم التصور الأشعري للتاريخ. إذ التاريخ- حسب ابن خلدون- هو مجرد دورات متكررة من التدهور الدائم للعمران واضمحلاله؛ وهو تدهور لا يمكن البتة رفعه، لأنه إنما يحدث بمقتضى الطبع الذاتي للعمران، ومن دون أن يكون مجرد عرضٍ طارئٍ عليه[1]. وبعبارة ابن خلدون فإن التدهور أو الهَرَم «من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل»[2]. وهكذا يبلغ انحصار ابن خلدون داخل أفق التدهور أو (الهَرَم) حد تصوره، لا على أنه ظاهرة إنسانية أو تاريخية، بل «أمراً طبيعياً»؛ الأمر الذي يعني انفلاته من هيمنة الإنسان وقدرته على تخطيه. بل الإنسان سيصبح- وحسب ابن خلدون- مجرد أداة لتحقق هذا الأمر الطبيعي؛ الذي هو التدهور. إذ «قد يتنبه كثير من أهل الدول (والدولة عند ابن خلدون هي صورة العمران) ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم

---

(1) ولعله قد يُصار إلى أن في القول بالطبع الذاتي للعمران، خروجاً عن مقتضيات النسق الأشعري الذي لا حضور فيه البتة لأي تقوّم أو فاعلية ذاتية لشيء ما، بل الفاعلية في إطار الكون تُنسب إلى الشيء على سبيل التسخير، مثلما تُنسب الفاعلية، في المجال الإنساني، إلى العبد على سبيل الكسب. والحق أن الفعل الصادر عن العمران، والذي يبدو طبعاً له، ليس فعلاً ذاتياً للعمران، بل هو فعل لله، على الحقيقة، يُنسب للعمران على سبيل التسخير. ومن هنا فإن التدهور (أو الهرم مثلاً)، ليس طبعاً للعمران، بمعنى أنه ليس فعلاً ذاتياً له، بل هو فعل لله يُنسب للعمران على سبيل التسخير. وفقط فإن اقترانه المتكرر بالعمران، واستقراره في العادة، على هذا النحو، هو ما يجعله يبدو طبعاً للعمران؛ الأمر الذي يعني أن الله يفعل في التاريخ من خلال هذه الطبائع، التي تبدو- والحال كذلك- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران. فابن خلدون، وكسائر الأشاعرة يفسر السببية بالعادة، وفقط فإنه يتميز عنهم بأن العادة قد استقرت عنده بما يحول دون خرقها. انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 616.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 754.

من عوارض الهَرَم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عند ذلك الهَرَم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس (الأمر) كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى»[1]. يعني ابن خلدون أن عوائد البشر هي المانعة من تلافي تدهور الدولة، ولكنه حين يرى بعضهم يظن أن بالمقدور تغيير هذه العوائد على نحو يجنب الدولة التدهور، فإنه يسارع إلى التأكيد بأن «العوائد منزلة طبيعية أخرى»؛ الأمر الذي يعني استحالة تغييرها، وتجنيب الدولة المصير الذي ينتظرها. وإذن، فالإنسان بعوائده التي هي طبيعية تفلت من الهيمنة (ولا سبيل هنا البتة للتعويل على وعيه) هو الأداة لتحقق التدهور. وهكذا، يمعن ابن خلدون في التأكيد على «طبيعية»[2] التدهور، وذلك عبر رد الجزء الذي يفعل به الإنسان في دورة العمران إلى الطبيعة، لا الوعي.

ولعل ذلك يكشف عن كون التاريخ- حسب ابن خلدون- ليس إطاراً لفاعلية الجماعة الإنسانية وتراكماً لوعيها وخبرتها يمكن أن تفيد منه في صنع تقدمها، بقدر ما هو إطار تتحقق فيه نفس الدورة الطبيعية المتكررة للسقوط والتدهور. فكل دولة، ورغم وراثتها لتجربة الدولة السابقة لا تستطيع البتة أن تفلت من المصير إلى التدهور والسقوط؛ حتى ليبدو وكأن الدولة اللاحقة لا ترث من الدولة السابقة إلا هذا المصير إلى التدهور[3].

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 754.

(2) ولعل هذه «الطبيعة» تتأكد، على نحو أفضل، من خلال الطابع الدوري للعمران، حسبما تصوره ابن خلدون والذي يؤكده تحليل للعبارات التي يختتم بها فصوله عن العمران؛ والتي هي دوماً «والله يقدر الليل والنهار» دلالة على تصوره للتدهور أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار. والحق أن العبارات الوعظية، في نهاية كل واحد من فصول المقدمة، تلعب دوراً جوهرياً في بناء النص الخلدوني؛ وذلك من حيث تبدو مجرد دوال كاشفة عن المغزى العميق لكل واحد من هذه الفصول، بل إنه يمكن صياغة وبناء جملة المفاهيم التي ينطوي عليها النص ابتداءً من مجرد الوعي بدلالتها.

(3) استناداً إلى نص يطرح فيه ابن خلدون رؤيته «للسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد»، راح البعض من قرائه في ضوء الماركسية خاصة يتحدثون عن حضور، في نصه، لمفهوم التطور التاريخي. وذلك لأنه «ما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في المُلك والسلطان، لا =

فالتدهور، على طول **المقدمة**، هو الثابت الذي ينتظم دورة العمران وما تقتضيه من عوائد وأحوال وصنائع وعلوم. ذلك أنه إذا كان المظهر الأساسي لدورة العمران يتمثل، على العموم، في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أو على الخصوص في التحول من الخلافة إلى المُلك، فإن هذا الانتقال أو التحول ينطوي أبداً على دلالة الانحدار والتدهور؛ وذلك من حيث أنه يكون دوماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً. وهكذا فإنه إذ ينطوي طور البداوة على ما يجعل ابن خلدون يخصص فصلاً «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» وآخر «في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر»[1]، فإنه يمضي- في المقابل- إلى «أن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر (أي بلوغه الذروة)، والبعد عن الخير»[2].

= تزال المخالفة في العوائد والأحوال الواقعة». (ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، ص 321). والحق أن هؤلاء القراء قد اضطروا، عند استخدامهم لهذا النص، إلى استبعاد الجوهري فيه، لأنه يتناقض مع ما تذهب إليه الماركسية نفسها. فإذ النص، فيما يبدو من الجزء المقتبس منه آنفاً، يربط المخالفة في الأحوال والعوائد بتعاقب المُلك والسلطان، فإنه يربط المخالفة، على هذا النحو، بما ينتمي إلى حقل السياسة، أو البنية الفوقية، وليس البنية التحتية التي تؤسس لكل تطور حسب الماركسية. إذ التبدل، حسب ابن خلدون، إنما يرتبط فقط بهيمنة عصبية ما وتدهورها. ولأن هذه الدورة العصبية لا تؤول إلى تراكم في البنية التحتية ينتج تطوراً ما، فإن المظهر الوحيد للتبدل والمخالفة هو العوائد، لا الوعي. ومن هنا فإنه إذا كان ما ينتج التبدل ينتمي (بما هو سياسة) إلى حقل البنية الفوقية، فإن المظهر الذي يتبدى فيه هذا التبدل، وهو العوائد، ينتمي بدوره إلى حقل البنية الفوقية (بما هو أخلاق)، وهو ما يعني أن مظهر التبدل وأساسه عند ابن خلدون ينتميان- على عكس ما تقول به الماركسية- إلى البنية الفوقية التي لا تؤسس في الماركسية لأي تطور. ومن هنا فإنه يُلاحظ أن السياق الذي يستخدم فيه ابن خلدون هذا النص هو سياق التغير والتبدل، وليس التطور. وأخيرا فإنه يبقى لزوم السؤال «ما الذي يتطور عند ابن خلدون؟» لأنه إذ لوحظ أن لا تطور عنده في البنية التحية، بل مجرد تبدل في العوائد فقط، فإنه يبدو أيضاً أن ليس ثمة وعي عنده يلحقه التطور. وفي كلمة واحدة فإن كل ما يحدث أن عوائداً تتبدل، وليس من وعي، أو وسائل إنتاج تتطور.

(1) أعني الفصلين الرابع والخامس من الباب الثاني «في العمران البدوي»، **المقدمة**، ج 2، ص 474 و478.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 475، ويُلاحظ أيضاً أنه يخصص الفصل الثامن عشر من =

وبعبارة أظهر، فإنه إذا كانت أخلاق البداوة «أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها. . .، فإن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد»[1]. وليس من شك في أن ذلك يعني أن اللحظة الثانية في الزوج (بداوة/حضارة) تمثل تدهوراً لتلك السابقة عليها. وإذ يوازي ابن خلدون بين هذا الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وبين التحول من الخلافة إلى المُلك، فإن ذلك يؤول إلى أن لحظة (المُلك) تمثل ضرباً من التدهور والسقوط- لا ريب- بالنسبة للحظة الخلافة. وذلك أنه إذا كان «الأمر في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة. . .، (فإن الأمر بعد ذلك قد) صار إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. . .، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ. . .، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم»[2]. وهكذا ينطوي التحول على التدهور من (الخلافة)، لا بما تعنيه فقط من تحري الدين والجري على منهاج الحق وبما

= الباب الرابع «في البلدان والأمصار» في «أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنه بفساده». ص 888، والحق أنه يلزم هنا التنويه بأن هذه «الحضارة التي شجبها ابن خلدون، وجعلها مسؤولة عن هرم الدولة واضمحلالها هي شيء آخر غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر. . إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من (الجاه) فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب». انظر: الجابري: **فكر ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 353. ولعله يُلاحظ أنها الحضارة بالمعنى الذي تعيشه الدولة العربية الراهنة؛ وبما يعني أن بنية الدولة العربية الراهنة لم تفارق كثيراً بنية الدولة موضوع التحليل عند ابن خلدون.

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 474 و892. والحق أن هذا الحضور الجوهري للأخلاق في التاريخ الخلدوني، ليؤكد على كونه يفكر ضمن سياق التاريخ الأشعري الذي يجد جل ما يؤسسه في حقل الأخلاق.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 608.

صاحبها من «الإذن للعرب في انتزاع ما بأيدي الأمم الأخرى (الروم والفرس) من المُلك والدنيا، فغلبوهم عليه، وانتزعوه منهم»[1]، إلى المُلك الذي يحيل، لا إلى مجرد (القهر والتقلب في الشهوات والملاذ)، بل وإلى «ذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم». والمُلاحظ أن دورة التدهور من (الخلافة إلى الملك) توازي تماماً دورة التدهور (من البداوة إلى الحضارة)؛ لأنه إذا كان قد بدا «أن الخلافة قد وجدت بدون المُلك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد المُلك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة»[2]، فإن ذلك يعني أن دورة التحول هذه، هي دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال من الخلافة إلى الملك عبر مرحلة وسطى «التبست فيها معانيهما واختلطت»، وهو ما يتوازى تماماً مع دورة الانتقال من البداوة إلى الحضارة، التي هي أيضاً دورة ثلاثية يتحقق فيها الانتقال عبر مرحلة وسطى «تلتبس فيها معانيهما وتختلط»[3]؛ وبمعنى أن دورة التدهور هي في النمطين، ثلاثية الأطوار.

وإذ بدا التدهور، هكذا، هو المصير اللازم لدورة العمران أبداً[4]، فإن كل ما تقتضيه دورة العمران من الصنائع والعلوم كان لا بد أن يلزمه ذات المصير؛ أعني التدهور. إذ العلوم والصنائع هي، كالأعراض الأشعرية، التي لا تنفك عن الجوهر البتة. وهكذا فإنه «لا تزال الصناعات (والعلوم) في التناقص، ما زال

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 601.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 608. وإذ يختتم ابن خلدون هذا النص بعبارته الوعظية الأثيرة «والله مقدر الليل والنهار»، فإنه يكشف عن تصوره لدورة التدهور هنا، وكالحال في دورة البداوة والحضارة، أقرب إلى الدورة الطبيعية لتعاقب الليل والنهار؛ وبما يعني أنه ذلك الضرب من التدهور الذي يستحيل هنا أيضاً، رفعه، لكونه من طبيعية لاتاريخية.

(3) المصدر السابق، ج 2، ص 546.

(4) ولعل ذلك ما تؤكده دلالة المقطع الوعظي، الذي يختتم به ابن خلدون فصوله الخاصة بدورة العمران؛ أي الخاصة بالانتقال من البداوة إلى الحضارة أو من الخلافة إلى الملك، وهو دوماً «والله خير الوارثين». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 545 و552 و556 و573. . . إلخ، حيث يشير المقطع إلى أن الفناء هو قرين اللحظة الأخيرة في دورة العمران، لأنه لا وراثة أبداً إلا بعد الفناء.

(عمران) المصر في التناقص إلى أن تضمحل»[1]. «وذلك لما بيَّنا أن الصنائع (والعلوم) إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها؛ وإذا ضعفت أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف»[2]. وانطلاقاً من هذه المقدمات فإنه «في كل مرة يكتب فيها المؤلف (يعني ابن خلدون) تاريخ علم أو مؤسسة، فإنه يلاحظ انحطاطها»[3]؛ وبما يعني أن صيرورة العلوم والصنائع لم تتكشَّف لابن خلدون إلا عن الانحطاط والتدهور.

ولعل هذا الانحطاط للعلوم والصنائع، إنما يتأتى من كونها ليست تعبيراً عن النشاط الواعي للإنسان في العالم قصد إخضاعه والسيطرة عليه، بقدر ما هي توابع للترف. إذ الحق أن كونها من توابع الترف يحول دون تبلورها كموضوعات مستقلة تنطوي في باطنها على آليات تطور خاصة تستطيع بها أن تتجاوز التدهور (تدهورها الخاص أو تدهور العمران بأسره). ومن جهة أخرى فإن كون العلم والصنائع هي مجرد توابع لما ينتمي إلى (عالم الشهوة)، بما ينطوي عليه من هيمنة لعالم الأشياء الخارجية على الإنسان، وليس إلى (عالم العقل) بما ينطوي عليه من هيمنة الإنسان على عالم الأشياء، إنما يكشف عن كونها لا تمثل تحريراً للإنسان من عبوديته للأشياء (وتلك غاية كل نشاط إنساني حق)، بقدر ما هي تجسيد لهذه العبودية ذاتها. وبذلك فإنها تحيل إلى وجود إنساني لا يحقق أي تطور، بل يتكشَّف بالأحرى، عن مجرد التدهور. وهكذا تعكس العلوم والصنائع واقع التدهور، لا عبر تاريخها، بل وعبر بنيتها الباطنية الخاصة أيضاً.

والحق أن هيمنة «التدهور» على بنية **المقدمة**، تتأكد على نحو نموذجي من خلال تحليل ما أورده عن «أمر الفاطمي، وما يذهب إليه الناس في شأنه، وكشف

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 941.
(2) المصدر السابق، ج 2، ص 940.
(3) علي أومليل: **الخطاب التاريخي؛ دراسة لمنهجية ابن خلدون**، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985، ص 205.

الغطاء عن ذلك»[1]. فإذ بدا لابن خلدون «أن المشهود بين الكافة من أهل الإسلام على مر الإعصار، أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويُظهر العدل، ويتبعه المسلمين، يستولي على الممالك الإسلامية، ويُسمى بالمهدي، ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرَّجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عارضوها ببعض الأخبار، وللمتصوفة المتأخرين في أمر هذا الفاطمي طريقة أخرى ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائقهم»[2]، فإنه- وانطلاقاً من الوعي بما ينطوي عليه هذا الحديث من دلالة تقدمية تناقض تدهور تاريخه- لا يفعل إلا أن «يذكر الأحاديث الواردة في هذا الشأن، وما للمنكرين فيها من المطاعين، وما لهم في أفكارهم من المستند، ثم يتبعه بذكر كلام المتصوفة ورأيهم ليتبيّن الصحيح من ذلك»[3]. وهكذا فإنه يمضي إلى «أن جماعة من الأئمة خرجّوا أحاديث المهدي، منهم الترمذي وأبو داود و البزَّار وابن ماجه والحاكم والطبراني وأبو يعلي الموصلي (وليس بينها البخاري ومسلم على أي حال)[4]، وأسندوها إلى جماعة من الصحابة، بأسانيد ربما يعرض لها المنكرون كما نذكره، (وإذ) المعروف عند أهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل، فإذا وجدنا طعناً في بعض رجال الأسانيد بغفلة أو بسوء حفظ أو ضعف أو سوء رأي تطرق ذلك إلى صحة الحديث وأوهن منها»[5].

وابتداءً من هذه القاعدة الخاصة بأن الطعن في بعض رجال الأسانيد، يوهن

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 787.

(2) المصدر السابق، ص 787-788.

(3) المصدر السابق، ص 788.

(4) والملاحظ على العموم، أن ابن خلدون لا يتعامل مع الصحيحين كمؤرخ صاحب رؤية نقدية، كتلك التي يتعامل بها مع هؤلاء الأئمة المحدثين، فيعرض لأسانيدهما فاحصاً لها، ومقدماً للجرح على التعديل، بل يتعامل معهما كأشعري يرى في مجرد «الإجماع الذي اتصل في الأمة على تلقيهما بالقبول والعمل بما فيهما، وفي الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع. . .، وليس غير الصحيحين بمثابتهما في ذلك (حتى لقد) نجد مجالاً للكلام في أسانيدها». ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 788.

(5) المصدر السابق، ص 788.

في صحة الحديث نفسه، فإن ابن خلدون راح يستعرض الأسانيد الخاصة بالروايات المختلفة لهذا الحديث كاشفاً عن وجوه الطعن فيها. وهكذا فإنه ليس ثمة في هذه الأسانيد إلا «المتهم الوضّاع، رديء الحفظ، سيء المذهب، المجهول، الزائغ غير الثقة، المدلّس، الضعيف، الأحمق ضعيف العقل، والمتهم بالكذب، والمتشيع»[1]. وإذا كان قد لوحظ أن مجرد تشيُّع أحد رجال السند، هو من بين ما يوهن روايته ويضعّف حديثه، فإن دلالة التشيُّع، كتهمة تكفي بذاتها لإسقاط الحديث وإهداره كلياً، سوف تبرز بقوة مع انتقال ابن خلدون إلى ذكر كلام المتصوفة ورأيهم في هذا الشأن.

«وأما المتصوفة فلم يكن المتقدمون منهم يخوضون في شيء من هذا، وإنما كان كلامهم في المجاهدة بالأعمال، وما يحصل عنها من نتائج المواجد والأحوال»[2]، لكن تبلور المذاهب الشيعية الباطنية، بما تنطوي عليه من القول بالإمام المعصوم والوصية والرجعة والحلول وانتظار عودة الأمر في آل البيت من خلال عقيدة المهدي، كان لا بد أن يترك تأثيره على التصوف، «فحدث عند المتأخرين من الصوفية الكلام في الكشف وفيما وراء الحس، وظهر من كثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة، فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بإلوهية الأئمة وحلول الإله فيهم. وظهر منهم القول بالقطب والابدال، وكأنه يحاكي مذهب الرافضة في الإمام والنقباء، وأُشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم، وامتلأت كتبهم بمثل ذلك في الفاطمي المنتظر، مما يُفهم منه ومن غيره مما تقدم دخولهم في التشيُّع، وانخراطهم في سلكه»[3]، وإذن فإنها آلية التضعيف بالتشيُّع هي ما يتبناه ابن خلدون في مواجهة متأخري الصوفية، لكنه يتجاوز ذلك إلى التعرض لما يتطرقون إليه من «كلام يُعيّنون فيه الوقت والرجل والمكان بأدلة واهية، وتحكمات مختلفة، فينقضي الزمان، ولا أثر لشيء من ذلك، فيرجعون إلى تجديد رأي آخر منتحل كما تراه من مفهومات لغوية، وأشياء

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 789-807.
(2) المصدر السابق، ص 809.
(3) المصدر السابق، ص 809-810.

تخيلية وأحكام نجومية، وفي هذا انقضت أعمار الأول منهم والآخر»[1].

وهكذا لا يتجاوز أمر المهدي، كما يتصوره الصوفية المتأخرون، مجرد كونه أشياء تخيلية وأحكام نجومية. وهو كذلك لأن «الحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والمُلك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك، وعصبية الفاطميين، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الأفاق»[2]، ولهذا فإنه لا وجه البتة لظهور الفاطمي (أو المهدي) المنتظر. وهكذا يمارس ابن خلدون إقصاءً لا هوادة فيه لمفهوم الفاطمي أو المهدي المنتظر، وذلك ابتداءً من الطعن في أسانيد الحديث (عن المهدي)، ثم الإيحاء بأنه من منتحلات الشيعة التي تداولها متأخرو الصوفية عنهم، إلى القطع باستحالة أي ظهور له لتعارض ذلك مع طبائع العمران. . .، وليس من شك في أنه كان إقصاءً ضرورياً، لتأكيد الاتساق في بنية **المقدمة**، عبر نفي كل ما يناقض قانون التدهور ويدحضه.

وإذ التدهور هكذا، هو الثابت الذي ينتظم بنية **المقدمة** بأسرها (وذلك من حيث ينتظم دورة العمران وكافة ما يلحق بها من أعراض)، فإن ذلك يؤكد على أن ابن خلدون هو، كالأشاعرة، يمارس التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط[3]. وبالرغم من ذلك فإنه يتميز، داخل النسق الأشعري، بأن راح يبحث في طبائع العمران ذاته عن العلل المباشرة لهذا التدهور؛ وبما يعني أن التدهور، عنده، يتميز بأنه نتاج عوامل عينية ملموسة (يمكن تحديدها رغم استحالة رفعها لكونها من قبيل الطبيعي، لا التاريخي)، وليس- كما هو عند الأشاعرة - نتاج مجرد البعد عن

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 816.

(2) المصدر السابق، ص 817.

(3) وإذا كان أمر التدهور، لا يرتبط فقط بأشعريته، بل وأيضاً بما أظهره من الوعي بما ينطوي عليه عصره من تدهور، «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقاص، فبادر بالإجابة»، انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، ص 326، وكذا بما انطوت عليه تجربة الدولة الإسلامية لعهده؛ والتي لم تقدم له دورات من التدهور المتلاحق، فإن ذلك كله لا يؤثر أبداً في كونه يظل يفكر- في التاريخ- داخل نظام التدهور والانحطاط الذي يجد تأسيسه داخل النسق الأشعري.

اللحظة-النموذج (أعني لحظة النبوة). وإذن فالتدهور، عنده، لم يعد فقط نتاج تصور قبلي محض (يقوم المؤرخ بإسقاطه على حقبة ما)، بل نتاج اختبار محدد لتجربة تاريخية ملموسة[1]. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ابن خلدون يتميز- ضمن النسق الأشعري- بالتطوير أو التنويع داخله، وليس أبداً بالقطع معه. حقاً يمكن القول هنا، بأن ابن خلدون قد قطع مع الأداة (وذلك من حيث لا يُسقط تصوراً، بل يستقرئ تجربة)، ولكنه لم يقطع أبداً مع الرؤية (وذلك من حيث يبقى التدهور مهيمناً على خطابه التاريخي).

والحق أن الحضور الأشعري عند ابن خلدون، يتجاوز مجرد التفكير- رغم التغاير - داخل نظام التدهور والانحطاط، إلى التفكير في إطار السعي إلى مركزَّة ونمذجَّة اللحظة التي يبتدئ فيها التاريخ، وفي التجربة الإسلامية خاصة، صيرورة تدهوره (وأعني لحظة النبوة والخلافة بالطبع). وإذ الأشاعرة قد صاروا- وفيما سبقت الإشارة- إلى هذه النمذجة عبر تصور هذه اللحظة خلواً من أي وجه للاختلاف والتناقض، فإن ذلك هو ما يفعله ابن خلدون بالضبط. ومن هنا فإنه إذا كانت «العصبية» هي المفهوم المؤسس لخطابه التاريخي بأسره؛ وذلك من حيث أن تحليلاً لتاريخ الدولة العربية الإسلامية لعهده لم يتكشف له إلا عن هيمنة مفهوم العصبية على تاريخ هذه الدولة، حتى ليكاد أن يكون قانون وجودها الأوحد، فإنه قد راح يستثني حقبتي النبوة والخلافة من هيمنة قانون العصبية الذي يحيل إلى معاني القهر والغلبة بكل ما تنطوي عليه من اختلاف وتنازع.

فـ«شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ (يعني إبان حقبتي النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام

---

(1) والحق أن ثمة من يرى، رغم ذلك، أن ابن خلدون قد كان يفكر قبليّاً على نحو ما؛ وذلك من حيث أن جهازه المفهومي لم يكن مستفاداً من التحليل الدقيق لوقائع حقبة ما، بقدر ما كان مفروضاً بالإسقاط على بعضٍ من وقائع هذه الحقبة، انظر: محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 161. ومن هنا فلعله يبدو وكأن ابن خلدون لا يتجاوز الأشاعرة؛ إن من حيث التفكير داخل نظام التدهور والانحطاط، أو من حيث التفكير على نحو قبّلي؛ وذلك رغم الإقرار بتميزه بالطبع.

كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، والملائكة المترددة التي وجموا منها، ودهشوا من تتابعها، فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل»[1]؛ يعني من قبيل الخارق للعادة[2].

ولقد كان هذا الإقصاء لوقائع حقبتي النبوة[3] والخلافة، هو سبيل ابن خلدون إلى نمذجة اللحظة الإسلامية الأولى (التي تطوي في جوفها هاتين الحقبتين)، وذلك عبر إقصائه لأي اختلاف أو تنازع لا بد أن تنطوي عليه العصبية (لكونها لا تعرف إلا القهر والتغلب). ومن هنا فإن ابن خلدون لم يجد ما يقوله في «شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين» إلا «أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا أن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه مخطئ، فإن جهته لا تتعيّن بإجماع، فيبقى الكل على

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 616.

(2) وإذ يستبدل ابن خلدون الخارق بالعصبية، فإنه لا يفعل إلا أن يستبعد حقبتي النبوة والخلافة من أفق تحليله الصارم، ويجعلهما موضوعاً يُسقط عليه تصوراته المثالية المُتخيلة. لأنه إذا كان الخارق للعادة لا يمكن- فيما سبق القول- أن يكون موضوعاً للعلم، بل للإيمان، فإن ذلك يعني أن أي مفهوم يناقض ما تجري به العادة سيكون- حين يُستعار لتُقرأ من خلاله أحداث حقبة ما على غير ما تجري به العادة- مجرد إسقاطٍ خارجي يفرضه الإيمان، وليس نتاج تحليلٍ دقيق لأحداث هذه الحقبة.

(3) وبالرغم من أن ابن خلدون يخصص فصلاً في مقدمته عن «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، فإن كونه يستمد مادة هذا الفصل، لا من حقبة النبوة وهي غنية بما يؤكد هذه الدعوى، بل من تاريخ الدعوات العقائدية التي شاعت ابان الحقبة العباسية، إنما يؤكد على أنه يقصد بالدعوة الدينية التي لا تتم من غير عصبية دعاوى أصحاب المقالات والنِحل. وذلك بالرغم من أنه يُخايل ببعض العبارات التي تُهم أنه يقصد دعوة النبوة. انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 528.

احتمال الإصابة، ولا يتعيّن المخطئ منهم، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً. . . ، (ولهذا) فإن غاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية»[1]. وإذن فإنها الحروب يفسرها مجرد الاجتهاد.

والحق أنه إذا جاز أن يصادف المرء ذلك (وهو يصادفه بالفعل) عند متكلمٍ كالأشعري[2] يبدو حريصاً على تأسيس العقيدة، بأكثر من سعيه إلى اكتناه الحقيقة، فإنه يبدو غريباً حقاً من مؤرخٍ في وزن ابن خلدون أن لا يرى مثلاً في وقائع ما عُرِف بأحداث الفتنة[3]، على خطورتها وما ترتب عليها من الانقسام في جسد الأمة، إلا ضرباً من التأويل يبقى الكل فيه على احتمال الإصابة. إن ذلك من الأمور الغريبة لأن العديد من المؤرخين الأسبق منه[4] قد أفاضوا في تناول وقائع حقبتي النبوة والخلافة بما يدل على أن «العصبية القبلية» قد كانت أحد أهم المحددات في ما دار فيهما من وقائع؛ بل لعلها كانت أهمها جميعاً.

والمهم أن ابن خلدون- وعبر هذا الاقصاء للعصبية من جهة، وتصوره من جهة أخرى أن الاجتهاد «هو الذي ينبغي أن تُحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين»[5]- قد مضى يمركز لحظة التأسيس الأولى في الإسلام؛ حتى لقد أحالها إلى نموذج يستحيل تجاوزه حين جعلها موضوعاً لخطاب أخلاقي، لا معرفي. إذ الحق أن خطابه حول هذه اللحظة هو خطاب الأمر والتحذير الذي يلخصه قوله: «إياكَ أن تعوِّد نفسك أو لسانك التعرُّض لأحدٍ منهم، ولا تشوّش

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 617.

(2) انظر للأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، سبق ذكره، ص 78، ولقد كان ابن خلدون هو أبرز من تابعوه في ذلك.

(3) وإذا كان ثمة من يُماري في أن ابن خلدون كان يقصد وقائع هذه الفتنة التي بلغ فيها التنازع حداً يجاوز كل اجتهاد، فإنه يذكر بنفسه أن «الذي وقع من ذلك (أي الخلاف) في الإسلام إنما هو واقعة علي مع معاوية ومع الزبير وعائشة وطلحة، وواقعة الحسين مع يزيد، وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك». انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 617.

(4) ويُشار هنا خاصة إلى ابن قتيبة في **الإمامة والسياسة**، والطبري في **تاريخه**، وكلاهما مثل ابن خلدون سني العقيدة.

(5) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 624.

قلبك بالريب في شيئ مما وقع منهم، والتمس مذاهب الحق وطرقه ما استطعت، فهم أوّلى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بيّنة، وما قاتلوا أو قُتِلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق. واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحدٍ بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله»[1]. ويعني ذلك أنه ليس خطاب التحليل الذي هو «في باطنه نظرٌ وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[2]. وهكذا؛ من النهي عن التعرُّض لأفعال الصحابة، ليس فحسب بالذم، بل بمجرد الفهم[3]، ومن الأمر بقراءتها لا ضمن ما كانت عليه بالفعل، بل ضمن سياق ما ينبغي أن تكون عليه، يكون ابن خلدون قد بلغ ذروة المركزة والنمذجة للحظة التأسيس الأولى في الإسلام.

والملاحظ أن هذه النمذجة للحظة ما يبتدأ منها التاريخ تدهوره، قد استحالت- عند ابن خلدون- إلى نمطٍ عام للتاريخ ينطبق على كل دورة تاريخية جزئية؛ وبما يعني أن على رأس تاريخ كل واحدة من هذه الدورات الجزئية لحظة نموذجية يبتدأ منها تدهوره الخاص. وإذ الدورة التاريخية تستغرق- عند ابن خلدون- أربعة أجيال؛ أي مائة عام أو أكثر قليلاً[4]، فإن ذلك يشير إلى سعيه إلى أن يستوعب، داخل نظامه التاريخي، مفهوم الحديث المتواتر عن النبي (صلعم) من «إن الله يبعث على رأس أمتي كل مائة عام من يجدد لها دينها». وبمعنى أن ثمة عنده داخل الدورة الكلية للتدهور، دورات جزئية محدودة تنطوي كل واحدة منها- وعند قمتها- على نموذج (أو مجدد) يبدأ منه الانهيار اللاحق.

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 624. والنص يزدحم- فيما يبدو- بما يجعله دالاً تماماً على تصور ابن خلدون لهذه اللحظة كموضوع لموقف أخلاقي، لا معرفي؛ وذلك من حيث ينطوي فقط على معاني الأمر والنهي والاقتداء والتأسي. ولقد سبق القول إن إحالة هذه اللحظة إلى موضوع للأخلاق، وليس المعرفة، كان الآلية الأشعرية المعتبرة في تحويلها إلى مطلق يستحيل تجاوزه.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 282.

(3) وليس من شك في أن هذا النهي الخلدوني عن التعرض للصحابة وأفعالهم يرتبط بما صار إليه الأشعري قبلاً، من التأكيد على التعبد بتوقيرهم؛ يعني الصحابة، انظر: الأشعري: **الإبانة**، سبق ذكره، ص 78.

(4) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 547.

ولقد كان ذلك هو النمط الذي آرخ ابن خلدون بحسبه للدولة الأموية التي ابتدأت دورتها التاريخية (وقد استغرقت مائة عام بالضبط) بمن كانوا قائمين بمعاني الخلافة، «وإن كانوا ملوكاً، فلم يكن مذهبهم في المُلك مذهب أهل البطالة والبغي، إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم. . .، ثم جاء خَلَفَهم واستعملوا طبيعة المُلك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها. وكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم»[1]؛ وهي الدعوة التي تتحقق دورتها التاريخية حسب هذا النمط أيضاً. وبمعنى أنها تبدأ بدورها- ودائماً حسب ابن خلدون- من المُلك الذي يلتبس مع الخلافة (وهو النموذج الأعلى) ثم تصير إلى المُلك البحت الذي هو قرين التدهور والانحطاط[2].

وأخيراً فإنه إذا كان قد بدا- وفيما سبق- أن القصد الأشعري إلى مركزة لحظة التأسيس الأولى في الإسلام ونمذجتها، إنما يرتبط بالحرص على ثبات الواقع القائم عبر تصوره مجرد امتدادٍ لها (وهي النموذج المطلق) في الحاضر. ذلك أن أي تفكير في اللحظة المؤسِسة على نحوٍ تبدو فيه بلا أي امتيازٍ أو فضلٍ خاص، كان لا بد أن يؤول، لا إلى مجرد إعادة النظر، أو حتى محاكمة كل ما ترتب عليها من أحداثٍ في الحاضر فحسب، بل وإلى السعي إلى تقويضه أيضاً. وفي المقابل، فإن نمذجة لحظة التأسيس الأولى وأطلقتها، وتصور الحاضر كمجرد امتدادٍ لها، يجعله يحوز- لا شك- على بعض سماتها الخاصة؛ وبما يعني تكريس حضوره بالطبع.

وبدوره فإن ابن خلدون كان يفكر ضمن سياق ذات الرؤية الوضعية للتاريخ؛ وذلك من حيث يتكشَّف خطابه عن السعي إلى تبرير كل الوقائع والأحداث، والتأكيد على لزوم وقوعها، وبالكيفية التي وقعت بها، باعتبار كونها مما اقتضته

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 605. ولقد أشار ابن خلدون إلى أن المسعودي قد أرخ، بدوره، للدولة الأموية حسب هذا النمط لا غير؛ وبما يعني أنه كان نمطاً متداولاً في الكتابة التاريخية.

(2) انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 605.

طبائع العمران. ولعله يُلاحظ أن هذا المفهوم عن «طبائع العمران» إنما يتجلى، على نحو أساسي، عن هيمنة هذه الرؤية الوضعية على مجمل الخطاب التاريخي عند ابن خلدون. إذ تبدو أحداث العمران ووقائعه- حسب هذا المفهوم- لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أموراً طبيعية[1] لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. وهكذا فإن أموراً مثل «التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصنائع. . . (إنما هي جملة) ما يلحق (العمران) من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»[2]، وليس أبداً بمقتضى الجهد والإرادة الواعية للبشر؛ الأمر الذي يعني أن هذه الأحوال العمرانية لا تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت مثلاً، استحال حدوثها، بل إنها تحدث

---

(1) والحق أن هذا التصور «لأحوال العمران» بوصفها أموراً طبيعية، لا تاريخية، يتفق تماماً مع جوهر الرؤية الوضعية عند رائدها الأكبر كونت الذي مضى بدوره إلى تصور أن «حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير». ولكن في حين اتخذ كونت من هذا التصور «وسيلة لتحرير النظرية الاجتماعية من اللاهوت والميتافيزيقا» (انظر: هـ. ماركيوز: **العقل والثورة**،سبق ذكره، ص 314)، فإن الأمر يختلف تماماً عند ابن خلدون الذي يبدو- على العكس- أن تصوره لأحوال العمران على أنها أمورٌ طبيعية، كان وسيلة لردها إلى نطاق اللاهوت والميتافيزيقا. والحق أن ذلك يرتبط، في العمق، بتصور الطبيعة الذي كان يفكر كل منهما في إطاره. إذ في حين تتميز الطبيعيات التي يفكر «كونت» ضمن سياقها (وهي الطبيعيات الحديثة) باستقلال مطلق يستحيل معه رد أيٍ من ظواهرها إلى مبدأ خارجها، فإن الطبيعيات التي كان يفكر في إطارها ابن خلدون (وهي الطبيعيات الأشعرية المتأخرة) إنما تجد أساسها كله في مبدأ يقوم خارجها، هو الله لا شك.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، ص 328 و331، وهنا فإن مفهوم «الطبع» قد يخايل بالخروج على ما يقتضيه النسق الأشعري. والحق أن الأمر يبدو كذلك، وإن من حيث الظاهر على الأقل، بالنسبة لطريقة المتقدمين من الأشاعرة، وأما بالنسبة لطريقة المتأخرين (والتي تبتدئ مع الغزالي حسب ابن خلدون)، فإن مفهوم «الطبع» قد أصبح- وحسب الغزالي تحديداً- «مما لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً». انظر: الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ص 122، وإذن فالأمر لا يتعلق بانقلاب في بنية النسق، بل الانقلاب بالأحرى، قد طال مفهوم الطبع ذاته؛ حيث دخل دائرة المجاز الذي تصبح فيها نسبة الفعل إلى الطبع غير حقيقية.

دوماً وبقطع النظر عن أي عوامل أو محددات، لأنها نتاج صيرورة طبيعية جامدة. وإذ يكشف ذلك عن رؤية لطبائع العمران وأحواله من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماماً عن الفاعلية الإنسانية، فإنها تتفق تماماً وجوهر الرؤية الوضعية التي استهدف من ورائها كونت- فيما يرى ماركيوز- «تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحدٍ أن يخالفها، وإلا كان مستحقاً للعقاب»[1]. ولعل هذا التصور للنظام الاجتماعي أو لأحوال العمران تقع في قبضة طبائع أو قوانين أزلية لا هيمنة للإنسان عليها، قد يحيل إلى تصورها من طبيعة إلهية[2]. والحق أنها كانت بالفعل كذلك عند ابن خلدون؛ ذلك أن طبائع العمران هي- وكأي طبائع أخرى- من خلق الله في الحقيقة، وإنما تُنسب للعمران مجازاً. ولعل ذلك ما جعل أحدهم يتصورها «عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسم في حوادث الكون (أو التاريخ بالأحرى)»[3]. وإذن فإنها نظرية الكسب الأشعري مرة أخرى، لكن موضوعها العمران، لا الأفعال الفردية؛ وبمعنى أن أحوال العمران هي لله خلقاً، وللعمران كسباً. وإذ البشر- فيما يتعلق بالأفعال- لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها، فإنهم- وفيما يتعلق بأحوال العمران- مجرد أدوات لتحققها، وليسوا إرادات واعية تنتجها؛ الأمر الذي يعني ضرورة تقبُّل كل ما يلحق بالعمران من أحوال، بوصفها أوضاعاً لا سبيل البتة إلى تجاوزها أو تغييرها، لأنها من طبيعة تنفلت من وعي البشر ونشاطهم في العالم. وإذ النهاية القصوى لهذه الرؤية الخلدونية هي الثبات لأي وضع قائم[4] (باعتبار أنه نتاج طبائع لا

---

(1) هـ. ماركيوز: **العقل والثورة**، سبق ذكره، ص 316.

(2) وهنا فإنه حتى الوضعية تؤول إلى ما يشبه اللاهوت. ومن هنا ما قاله هكسلي من أن «المذهب الوضعي هو المذهب الكاثوليكي بدون العقيدة المسيحية». انظر: ليفي بريل: **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة محمود قاسم، السيد محمد بدوي، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، 1952، ص 208.

(3) محمد عابد الجابري: **فكر ابن خلدون**، سبق ذكره، ص 453.

(4) وهنا أيضاً فإن ماركيوز قد صار فيما يتعلق بالوضعية إلى أنه «يندر أن نجد في الماضي فلسفة (كالوضعية) تطالب، بمثل هذا الإلحاح وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري». انظر: ماركيوز: **العقل والثورة**، سبق ذكره، ص 316.

هيمنة للإنسان عليها)، فإن ذلك يكشف عن كون الحضور الأشعري داخل النص الخلدوني يتجاوز مجرد البنية التي يتمحور حولها النظام التاريخي، إلى الوظيفة التي تؤديها هذه البنية داخل هذا النظام أيضاً. لكنه الحضور من خلال التميز؛ أعني تميز ابن خلدون بالطبع. إذ الحق أن فكر ابن خلدون يندرج بتمامه ضمن بنية النسق الأشعري، ولكنه يندرج على طريقته الخاصة التي تجعله يتميز بمجرد الأداة، وليس بالرؤية؛ وأعني أن الرؤية التي تطوي داخلها نظامه التاريخي هي ذات الرؤية الأشعرية (رؤية التدهور والانحطاط)، فيما الأداة عنده تتميز بما انطوت عليه من السعي إلى بلورة جهاز مفهومي يتركب من مقولات ذات طبيعة استقرائية عينية، والطموح- بالتالي- إلى بناء نموذج لتركيب تاريخي يتجاوز الطابع الإسنادي المتداول في الأدبيات التاريخية السابقة. ولقد راح البعض (وأعني الجابري خاصة)[1] يعوّل على هذا التميّز للأداة في الإلحاح على قطيعة معرفية يقطع بها ابن خلدون (وغيره من مفكري المغرب والأندلس خاصة) مع بنية النظام المعرفي السائد في المشرق، وضمنه النظام الأشعري بالطبع.

والحق أنه يبدو وكأن ابن خلدون يقطع، بالفعل، مع النظام المعرفي السائد؛ لكنه الانقطاع على صعيد مجرد الأداة، لا الرؤية. إذ يبدو وكأن العلاقة بين الرؤية والأداة في خطاب ابن خلدون، هي التجاور، وليس التفاعل. ومن هنا إمكان الفصل بينهما في خطابه؛ ذلك الفصل الذي يتجسد، على نحو لافت، في ممارسة ابن خلدون الدائمة لإقصاء الأداة حين كان يبدو له أن حضورها قد يؤول إلى زعزعة الرؤية (التي ينطوي عليها خطابه) ودحضها، (وهنا مثلاً يُشار إلى إقصاء «العصبية» عن حقبتي النبوة والخلافة). وهكذا فإن العقلانية الظاهرة للأداة تبدو مجرد قناع لا يدحض تقليدية الرؤية، بل لعله يكرسها في الأغلب؛ وذلك من حيث يمدها بما يجعلها تراوغ من إمساك الوعي بها.

وإذ يبدو هكذا أن ابن خلدون لم يفعل إلا أن راح يفكر، على طريقته الخاصة، ضمن سياق التصور الأشعري عن التاريخ (تدهوراً وانحطاطاً من الأفضل

---

(1) والحق أن كتابه عن **فكر ابن خلدون**- وكذا دراساته اللاحقة عنه- لتكاد أن تكون بأسرها مجرد سعي إلى تكريس هذا الانقطاع.

إلى الأقل فضلاً)، فإنه يمكن القول أن مشروعه التاريخي يكاد يكتسب قيمته- وإن في أحد جوانبه على الأقل- من دلالته على هذا التصور للتاريخ الذي ظل مضمراً في المصنفات العقائدية الأشعرية. ويرتبط ذلك بأن أحداً من المؤرخين السابقين لم يستطع أن يبلور خطاباً عن التاريخ يجسّد هذا التصور المضمر على نحو ما فعل ابن خلدون. ولعله كان (وهو الذي ابتدأ بشرح المصنفات العقائدية الأشعرية) ينقل- ولو من غير وعي مباشر- هذا التصور من سياق علم العقائد الذي ظل فيه مضمراً وخاوياً مجرداً يفتقر إلى مضمون يؤكده، إلى سياق التاريخ الذي أغناه بالطبع بما يفتقر إليه. ومن المفارقات أن هذا التجسيد الخلدوني للتصور الأشعري عن التاريخ قد أعجز الوعي عن تجاوزه؛ وذلك من حيث أمده بقناع من العقلانية جعله يروغ- فيما سبق القول- من الإمساك بطبيعته الخاصة. وهكذا فإنه بالرغم من أن الخطاب الخلدوني قد انطوى على فجوات وتعارضات بين قناع العقلانية الطافي على سطحه، وبين التصور الكامن خلفه؛ وعلى نحو كان يمكن أن يجعل تجاوزه وارداً، فإن كون هذا التصور قد انبثق أولاً- وكإطار نظري- في سياق نسق العقائد يجعل الوعي لازماً- كخطوة أولى- بما يؤسسه معرفياً في عناصر البنية الأشعرية ذاتها.

الفصل الرابع

الأسس المعرفية للخطاب التاريخي الأشعري

رغم أنه بدا أن التاريخ يسجل غياباً كلياً داخل النسق الأشعري فإن تحليلاً لهذا النسق (يتغيا المسكوت عنه فيه خاصة) قد أمكنه- حسبما لاح آنفاً- إدراك تصور للتاريخ، بلغ أقصى درجات التماسك والاكتمال[1]، يطويه النسق في جوفه دون أن ينطق به على نحو مباشر بالطبع. وقد كان ذلك يعني أن الغياب المباشر للتاريخ عند حدود ما ينطق به، لا يمكن أن يؤول إلى استحالة التفكير فيه حال التموضع في تجاويف البنية العميقة لهذا النسق. بل إنه يبدو- آنئذ- أن استحالة التفكير فيه هي مما يستحيل أبداً، لأن نظام البنية ووظيفتها داخل النسق يستعصيان على أي فهم أو تفسير- ناهيك بالطبع عن التجاوز والتخطي- إلا عبر وعي بهذا التصور للتاريخ ينتقل به من حيز المسكوت عنه[2] إلى إطار المُعلَن والمُفكَّر فيه. وهكذا فإنه إذا كان يمكن لضربٍ من التحليل المعرفي لعناصر النسق الأشعري الجزئية، أن يلتمس بنيته العميقة، فإن النظام الذي تفعل به هذه البنية، وكيفية

(1) ولعل الاكتمال والتماسك يتبديان، بوضوح، في ذلك الضرب من الارتباط الباطني بين عناصر التصور المعرفية؛ وهو الارتباط الذي راح معه الواحد من هذه العناصر يحيل إلى الآخر ويتوقف عليه.

(2) ويبدو أن هذا السكوت هو الآلية الأثيرة للنسق الأشعري في تكريس هيمنته وتأبيدها؛ وذلك من حيث أن التصور- أي تصور- يظل، حال كونه مسكوتاً عنه، يمارس فعاليته على نحو يفلت من هيمنة على الوعي؛ ومن هنا استعصاؤه على أي تجاوز، لأن التجاوز لتصورٍ ما لا يتحقق إلا من خلال هيمنة أولية للوعي عليه.

أدائها لوظيفتها داخل النسق، يبدوان كلاهما، غير قابلين للفهم إلا من خلال الوعي بتصور التاريخ الكامن.

وإذ راحت البنية، وبتصور التاريخ الذي تنطويه، تنسرب داخل حقول معرفية شتى، فإن ذلك كان يعني استعصاء هذه الحقول، بدورها، على أي معرفة حقَّة. ولقد كان ذلك مثلاً ما تكشَّف عنه حقل المعرفة التاريخية، عبر قراءة لابن خلدون، لا كمؤرخ فقط، بل- والأهم- كمُفكِر في التاريخ؛ حيث بدا أنه يستحيل، إلا عبر الوعي بهذا التصور الكامن للتاريخ، إنتاج معرفة حقَّة بالمنطق الباطني الذي ينتظم جهود جل المؤرخين المسلمين. إذ الحق أنه لا يمكن أن يكون ثمة (تأريخ) أو تنظيم للوقائع في سياق ما، دون أن يكون ثمة إطار تصوري ينتظم هذه العملية التأريخية. وبالرغم من أن هذا الإطار التصوري يكون، في الأغلب، غير مُوعى به من جانب المؤرخ، إلا أن شيئاً من عمله التاريخي لا يفلت البتة من مداه. بل إنه بدا أن فاعلية هذا الإطار التصوري تتجاوز مجرد التأسيس للعملية التأريخية إلى التأسيس للآلية الموجهة لحركة الحضارة ذاتها في التاريخ. إذ يبدو وكأن التصور المؤسس للعملية التاريخية، وأشكال كتابتها في حضارة ما، يستقر في مخيالها- عند حد معين- كموجه لحركتها في التاريخ أيضاً[1]. وعندئذ يبدو أنه لا سبيل إلى إعادة توجيه حركة الحضارة في التاريخ إلا من خلال الوعي بهذا الإطار التصوري، القابع فيما وراء التاريخ يمارس هيمنة خفية.

وحتى فيما يتعلق بالخطاب المعاصر، فإنه يلاحظ أن هذا التصور للتاريخ المسكوت عنه قد راح يمارس فعاليته في بنية هذا الخطاب، لا على نحو غير مشعور به فحسب، بل- والأهم- على نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية هذا الخطاب وتفسيرها. ومن هنا فإن أي محاولة لفهم بنية هذا الخطاب- وواقعه بالتالي- لتستحيل تماماً دون تفجير هذا المسكوت عنه وإعلانه. وذلك لأن «الواقع- على قول جادامير- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، لكنه هو اتحاد القوة

(1) ومن هنا صعوبة التمييز عند ابن خلدون، مثلاً، بين التدهور كسياق ينتظم كتابته التاريخية، وبينه كآلية موجهة لحركة العمران على نحو عام.

والمعنى، وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»[1]. وإذن فإن ضرورة نقل التصور الأشعري للتاريخ من حيز المسكوت عنه إلى إطار المعلن والمفكر فيه، إنما تتأتى من أن احتجابه وإضماره يؤول إلى جعل العالم (الذي يفعل فيه هذا التصور على نحو خفي) غير قابل للفهم والتوجيه. وبعبارة أخرى فإن الدور التأسيسي الذي يلعبه هذا التصور للتاريخ- رغم كونه غير حاضر للوعي على نحو مباشر- على صعيد أكثر من سياق (من بنية النسق الأشعري ومنطق الكتابة التاريخية إلى بنية الخطاب المعاصر)، هو ما يكشف عن جوهرية الوعي به، كخطوة تمهيدية لازمة في سبيل تجاوز كل ما تنطوي عليه هذه السياقات من عوامل الإخفاق والأزمة.

إذ يبدو أن مجرد الوعي بالتصور يبقى مجرد خطوة أولى لا بد من تجاوزها إلى ما بعدها؛ وأعني إلى ضرب من التحليل يستهدف الوعي بما يؤسس هذا التصور معرفياً. لأن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس للتصور، عاجزاً إلا عن إنتاج ذات التصور؛ ولكن في صور وتشكلات توهم- بتباينها- الوعي بما قد يخفي الوجود الكامن لذات التصور؛ وأعني أن الوعي يبقى، دون بلوغ الجذر المعرفي المؤسس لهذا التصور للتاريخ، عاجزاً تماماً عن تجاوزه وتخطيه، لأنه يظل مُستلباً في أحبولة نظامه الباطن. ومن هنا فإنه يُلاحظ أن فاعلية هذا التصور للتاريخ قد راحت تتجاوز حدود النسق الأشعري، إلى بنية الخطاب العربي المعاصر؛ حيث الانقسام ذاته- الذي ينطويه تصور التاريخ الكامن في النسق الأشعري - بين واقع متدهور، وبين لحظة نموذجية خارجه يجد فيها اكتماله. ولعل هذا التصور- ورغم التباين الظاهر بين النسق الأشعري الذي تأسس فيه، وبين الخطاب المعاصر الذي استمر يفعل فيه - قد ظل فاعلاً في الخطاب المعاصر، لأنه لم ينجز وعياً بما يؤسس هذا التصور معرفياً بالطبع.

إذ الحق أن أي تصور للتاريخ- أو حتى أي تصور آخر- لا يتبلور البتة في

---

(1) نقلاً عن مطاع الصفدي: **إستراتيجية التسمية**، (دار الشؤون العامة)، بغداد، الطبعة الثانية، 1986، ص 220.

فضاء، بل يتبلور متضافراً مع غيره في إطار نظام أشمل ينتظم كل مظاهر الإنتاج المعرفي في محيط ثقافة ما. وإذ التاريخ، هكذا، لا ينبثق- كحقل معرفي- مستقلاً أو معزولاً عن غيره من مظاهر الإنتاج المعرفي داخل الثقافة، فإن ذلك لا يحيل فقط إلى أن الشروط المؤسسة لحضور التاريخ- أو حتى لغيابه- إنما تقع خارج حدود حقله الخاص[1] (أي في ذلك الإطار الذي ينطويه مع غيره)، بل يحيل - وهو الأهم - إلى وحدته الجوهرية مع غيره من حقول أو عناصر معرفية جزئية يحتويها ذات المجال المعرفي الواحد.

ومن هنا فإنه يمكن للتحليل أن يدرك، فيما وراء أي تصور للتاريخ، بنية مفاهيمية متكاملة تنتظمه وتحيل إليه[2]، وعناصر معرفية جزئية تنتمي معه إلى ذات

---

(1) ومن هنا فإن الغياب اللافت للتاريخ عن فضاء الفلسفة اليونانية، إنما يرتبط بهيمنة بنية شاملة تؤول لهذا الغياب وتفرضه. إذ الحق أن هيمنة أنطولوجيا يمثل فيها (الجوهر) الوجود الحق، والكلي الثابت فيما وراء الجزئيات المتغيرة التي تعد مجرد صور زائفة له، وما ترتب على ذلك من هيمنة إبستيمولوجيا يكون فيها الجوهر، وحده، هو موضوع المعرفة الحقة، فيما الجزئي والمتغير قد تم إقصاؤه عن نطاق هذه المعرفة تماماً، هو ما يؤسس للتنكر اللافت للتاريخ في فضاء الفلسفة اليونانية. وفي المقابل فإن الحضور اللافت للتاريخ في سياق الفكر الحديث يبدو مشروطاً بما استطاع هذا الفكر تأسيسه من نظام للمعرفة والوجود يتمحور حول الظاهرة بكل ما تنطوي عليه من تغير وجزئية هما أساس أي تاريخ.

(2) والحق أن ضرباً من التلازم يتبدى بقوة، على مدى تاريخ التفكير، بين بنية مفاهيمية تنتظم ثقافة أو حقبة ما، وبين تصور ما للتاريخ. ومن هنا فإنه يبدو وكأن ثمة- في سياق الفلسفة الغربية الحديثة- تصوراً أو ثابتاً ينتظم كل أشكال التفكير في التاريخ، على تباينها؛ ابتداءً من هردر (وهو لحظة بدء النظرة الحديثة إلى التاريخ حسب كثيرين) وحتى ما بعد هيجل، إذ انبنى كل تفكير في التاريخ، على مدى هذه الحقبة، على أن الشعوب والأمم المختلفة، وشتى العصور والحقب، هي مجرد لحظات جزئية. في مجرى التطور العام لمبدأ، كامن خلفها، أكثر شمولاً وكلية. وهكذا فثمة، على الدوام، مبدأ ما هو «الطبيعة الإنسانية» أو «المطلق» الذي يقف كأصل ثابت، خلف كل مظاهر النشاط التاريخي؛ وبحيث تبدو هذه المظاهر مجرد سلسلة متصلة من الأحداث يهبها، الأصل الكامن خلفها، لا ما يبرر وجودها ويفسره فقط، بل وما يفرض تواصلها رغم ما يقوم بينها من انفصال ظاهر. ولقد راح «فوكو» يرى الأساس المعرفي لهذا التاريخ كامناً في مفهوم «الذاتية» الذي يؤسس لكل ضروب التفكير في سياق الفلسفة الحديثة. فهذا «التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرق بين =

المجال المعرفي أو البنية. ولعلهما معاً يمثلان نقطة البدء، لأي تحليل يتغيا رصد الأسس المعرفية لتصور التاريخ الكامن في نسق ما. وإذن فإن رصداً لما يؤسس التصور الأشعري للتاريخ معرفياً، يقتضي إدراكاً لبنية النسق الأشعري من جهة، ووعياً بعناصره الجزئية من جهة أخرى. ولعل ذلك يستحيل بالإنحصار في حقل التاريخ وحده بالطبع؛ وذلك من حيث يبدو أن المجال الذي تُحقق فيه بنية النسق الأشعري تجليها الأرقى، إنما هو مجال العقائد الذي يمثل الإطار الأصلي لتبلور النسق بأسره.

وإذ الأمر هكذا؛ فإن علم العقائد أو أصول الدين يكون- وبسبب انطوائه على التجلي الأرقى للبنية- هو الحقل الذي يمكن فيه رصد ما يؤسس التاريخ الأشعري معرفياً؛ ومن دون أن يعني ذلك أن حقولاً معرفية أخرى لا قيمة لها في هذا السياق. إذ الحق أن كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى مجال البنية الخاصة بنسق ما[1] تتضافر جميعاً- وبكيفيات متباينة- في تكريس هذه البنية والتعبير عنها،

= الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها». انظر: فوكو: **حفريات المعرفة**، سبق ذكره، ص 13. وفي المقابل، فإن التاريخ الذي راح يفكر فيه «فوكو» والذي كان مفهوم «الانفصال» أحد أهم عناصره؛ حيث «أن إحدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد هي- على قوله- هذا التحول الذي أصاب مفهوم الانفصال؛ أي انتقاله من كونه عائقاً ليصبح ممارسة، واندماجه في حقل الخطاب التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قَدَرٍ خارجي ينبغي إلغاؤه، بل صار يلعب دور مفهوم إجرائي يوظَّف»، (انظر: المصدر السابق، ص 11) إنما يرتبط بالسعي الحثيث، في سياق الإبستيمولوجيا المعاصرة، إلى تفكيك الذاتية، وزحزحتها عن موقع المركز الذي تحتله في بناء الفلسفة الغربية الحديثة.

(1) وهنا يشار إلى ما صار إليه بعض الأشاعرة من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب، وعلوم اللغة، وتفسير القرآن، وعلوم السنة والحديث، والفقه، والتاريخ، والتصوف، وغيرها من العلوم التي «ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنّة والجماعة. . .، حيث لم يكن قط- للروافض والخوارج والقدرية- تصنيف معروف يُرجع إليه في تعرف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدى به في فروع الديانة. . .، (وحتى إذا) صنف بعض متأخري القدرية (مثلاً) في تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول». انظر: الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، سبق ذكره، ص 118، وهكذا يكشف الإسفرائيني عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق ثقافته، إنما تنتمي إلى بنية النسق المهيمن (أعني النسق =

لكنها تتباين فيما بينها في درجة انكشافها وتجليها عن هذه البنية، ونظام إنتاج المعرفة المتداول في محيطها؛ وبما يعني أن حقلاً معرفياً ما يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلى والصياغة الأكمل، لهذه البنية.

ولعل ذلك يرتبط، في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون، ابتداءً من الطبيعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتنظير والتجديد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطاً بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامه تشوّش على الحضور الجليّ للبنية. ومن هنا فإن حقلاً معرفياً (كالعقائد)، وحقلاً آخر (كالتاريخ)، يختلفان فيما بينهما- ورغم انتمائهما إلى مجال بنية واحدة - في درجة التكشف عن هذه البنية، وكيفيته كذلك. إذ الحق أن وحدة البنية وثباتها لا يحولان دون خضوعها لضرب من التكيّف حسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من الحقول التي تنتمي إلى مجالها. ومن هنا ذلك التحوّر الذي لحق بالبنية في نص ابن خلدون عن التاريخ؛ وهو التحوّر الذي كاد يشوش، عنده، على حضور البنية ذاته[1].

والمهم أنه يبقى أن «علم أصول الدين» يكاد- وكما سبق القول- يتميز بين كافة الحقول المعرفية السابحة في فضاء الثقافة التراثية، بأنه الأكمل صياغة والأجلى تعبيراً، لا عن بنية النسق الأشعري فقط، بل وعن بنية خطاب هذه الثقافة بأسرها أيضاً[2]. ذلك أن تشكّل خطاب هذه الثقافة ضمن فضاء ديني، كان لا بد

= الأشعري)، وأن الأنساق المناوئة في محيط هذه الثقافة، لم تنتج إلا المُهمش وغير المتداول.

(1) ولعل في هذا التحوّر للبنية تفسيراً لما سبق الإلماح إليه من الانفصال بين الرؤية والأداة في بناء النص الخلدوني، وما نتج عنه من الاشتباه الذي أصبح معه ابن خلدون موضوعاً لقراءات- وبالأحرى إسقاطات- شتى.

(2) إذ الحق أن بنية النسق الأشعري قد راحت تتماهى مع بنية خطاب الثقافة التراثية بأسره، وذلك حين أفلح هذا النسق في تكريس هيمنته وتأبيدها- داخل هذه الثقافة- بأن وضع نفسه في هوية واحدة مع ما يراه «الدين الحق»، وممارساً كل ضروب الإقصاء والنفي لكافة الأنساق المناوئة- في المقابل- ضروباً من الهرطقة والضلال. من هنا فإن تحليلاً لبنية النسق يعد، في العمق، تحليلاً لبنية الثقافة بأسرها.

أن يجعل من العلم الذي يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الديني، هو حقل الصياغة الأكمل لبنية هذه الثقافة من جهة. ومن جهة أخرى فإن كون هذا العلم (أعني «علم أصول الدين» بالطبع)، يكاد وحده أن يكون «الإبداع الفلسفي الأصل للمسلمين»، كان لا بد أن يجعله- وبسبب طابعه التنظيري-[1] الأكثر قدرة على التعبير الأجلى عن البنية المضمرة لتلك الثقافة. ومن هنا ذلك السعي في معظم الحقول المعرفية الأخرى التي تطويها تلك الثقافة كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه وغيرها، إلى البحث في علم الأصول عما يؤسسها نظرياً؛ الأمر الذي يفسر ما يصادفه المرء كثيراً، في نص نحوي أو بلاغي أو فقهي، من عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها ذاته[2]، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها في علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار في تعبيرها الأجلى بالطبع.

والملاحظ أنه إذا كانت هذه استعارة للبنية- من علم أصول الدين- تكون صريحة ومباشرة في بعض الحقول المعرفية داخل الثقافة، فإن حضورها يكون مستتراً وغير مباشر في بعضها الآخر. ويبدو أن التاريخ من بين هذه الحقول التي لا يكون حضور البنية فيها مستتراً فقط، بل ومراوغاً أيضاً. ولعل ذلك يرتبط بعجزه (أي التاريخ) عن التبلور كخطاب ينطوي على ضرب من الوعي بما يؤسسه

---

(1) إذ يعكس الطابع النظري المجرد للأعمال الفلسفية درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر. ومن هنا قدرتها أكثر من غيرها على التكشّف عن البنية المهيمنة في محيط ثقافة ما. ذلك أنه إذا كانت البنية تنطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيط ثقافة ما، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه هذه الثقافة من علوم ومعارف، فإن الفلسفة بما هي الحقل الذي يجعل من عملية التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعاً له، ساعيةً إلى التماس قواعده الباطنة وشروطه المؤسِسة، ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاء هذه البنية بلا تشويش.

(2) سيدرك المرء- لا شك- أن الاستعارة الصريحة للبنية من علم الأصول تتجاوز في علم «كالنحو» مجرد قاموس المفردات إلى أساليب المناظرة والجدال، وذلك حين يقرأ في **الإيضاح في علم النحو** للزجاجيّ قوله: «قد ذكرت أن الأفعال عبارة عن عبارة حركات الفاعلين، والحركة لا تبقى وقتين، وأصحابكم (النحاة) البصريون يعيبون على الكوفيين القول بالفعل الدائم لهذه العلة نفسها: إن الحركة لا تبقى زمانين، وأنه محال قول من قال فعل دائم. . .، قيل له الفعل على الحقيقة ضربان. . .إلخ». نقلاً عن عصام نور الدين: **الفعل والزمن**، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، بيروت، 1984، ص 41.

نظرياً، واستمراره لذلك كمجرد ممارسة جدباء فقط. فحتى مجيئ ابن خلدون، كان إنتاج التاريخ يقوم في مجرد ممارسته، وليس في التنظير له؛ وبما يعني أن ما كان سائداً قبله هو التاريخ- الممارسة، وليس التاريخ- الخطاب[1]؛ أي ذلك التاريخ الذي لم ينعكس على نفسه أبداً، بحيث يكون هو ذاته موضوعاً لتحليل[2]. فقد انحصر الجهد التاريخي السابق (على ابن خلدون) كله عند أفق الخبر، لا يتجاوزه إلى التفكير فيما يجعل منه تاريخاً[3]. وإذا كان يبدو أن الخبر، فقط، هو ما يهيمن على فضاء التاريخ- الممارسة، بينما الوعي بما يؤسس (الخبر) ويجعل منه تاريخاً هو ما ينشغل به التاريخ- كخطاب. فإنه يلزم التأكيد، هنا، على أن كون الخبر هو موضوع الانشغال في تاريخ ما، لا يعني أبداً غياب أي مفهوم أو

---

(1) ذلك أنه إذا كان التاريخ ممارسة تنتجها جملة عمليات معرفية، فإنه يمكن التمييز، إذن، بين التاريخ كمجرد ممارسة، وبين التاريخ كخطاب عن هذه الممارسة، يجعل من جملة العمليات التي تنتجها موضوعاً لانشغاله وتفكيره. ولا بد من ملاحظة أن الخطاب، في أي علم، إنما يقع فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه.

(2) والملاحظ أنه إذا كان هذا التاريخ- الممارسة (وهو تاريخ- الخبر) قد تكشَّف أحياناً عن ضربٍ من الوعي بحدود الإسناد كآلية منتجة له، فإنه أبداً لم يتطور إلى التفكير في هذه الآلية على نحو يمكن معه تجاوزها والتموضع خارجها. ومن هنا فإن ما أظهره (الطبري) من الوعي بحدود الإسناد كآلية منتجة لتاريخه، حين مضى إلى أن «ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا». انظر: الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، سبق ذكره، ج 1، ص 8. فهذا الوعي (من الطبري) لم يتكشَّف عن السعي إلى تجاوزه هذه الآلية، بل تكشَّف- في المقابل- عن جهد دؤوب في ضبط سلاسل الإسناد «بحيث لم يعد المؤرخون الذين أعقبوه يجدون الجدوى في أن يعيدوا بناء الأسانيد التي أقامها الطبري، فقد أغناهم عن مثل هذا العمل». انظر: على أومليل: **الخطاب التاريخي**، سبق ذكره، ص 34. ولعل ذلك يعني أن التاريخ عند الطبري أيضاً لم يتجاوز كونه مجرد ممارسة.

(3) لكنه، ولأن الخطاب في أي علم إنما يقع- وفيما سبق القول- فيما وراء عالم الممارسة ويتخطاه، فإن الممارسة التاريخية لابن خلدون قد ظلت خارج حدود خطابه، ولكن ذلك لا يؤثر في كونه أول من بلور خطاباً عن التاريخ، ومن هنا جاء اعتباره النموذج الأكثر دلالة لاختبار التصور الأشعري للتاريخ.

تصور عن فضاء هذا التاريخ، بقدر ما يعني فقط أن المفهوم أو التصور المنتج لهذا التاريخ الإخباري، ليس موضوعاً لأي تفكير داخله. ومن هنا كونه (أي هذا التاريخ) عملاً فقيراً وخاوياً، لا يعرض أي أبعاد باطنية خاصة؛ حيث البعد الباطني فيه (وأعني به بنيته الثانية) إنما يقوم خارجه؛ أعني في حقل معرفي آخر.

وإذا كان الحضور بلا تشويش للبنية الأشعرية في حقل التاريخ، قد اقتضى- على هذا النحو- تبلوره (أي التاريخ) كخطاب مع ابن خلدون أولاً، فإن ذلك لا يعني غياب هذه البنية عن التاريخ حال كونه مجرد ممارسة قبل ابن خلدون، بل يعني فقط أن حضورها كان مما يمكن التشويش عليه. ومن هنا ضرورة التنويه بأن التباين بين التاريخ-الممارسة (أي تاريخ الخبر الذي يؤسسه الإسناد)، وبين التاريخ-الخطاب (الذي تجاوز آلية الإسناد مع ابن خلدون إلى مفهوم أكثر مراوغة هو طبائع العمران)، لا يحول دون أن يتجلى كلاهما عن ذات البنية الأشعرية ولكن على نحو مختلف فقط. وأعني أن الإسناد يتكشَّف- ولكن بكيفية مختلفة فقط- عن ذات البنية (الأشعرية بالطبع) التي تنتظم خطاب ابن خلدون بأسره[1]. إذ الإسناد، من جهة، يحيل إلى تصور للخبر (موضوع التاريخ ومادته) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به، لأن سند صدق الخبر أو كذبه يكون مُستفاداً فقط من الشهادة الخارجية عليه من سلسلة رواته وناقليه. وليس من شك في أن هذا التصور للخبر يتفق تماماً مع بنية النسق الأشعري الذي لا وجود فيه البتة لشيء يقوم بنفسه أو يتعيّن بذاته[2]. ومن جهة أخرى فإن الخطاب الخلدوني يتكشَّف- وفيما سبق القول- عن الانتظام بمجمله في بنية النسق الأشعري[3].

---

(1) ومن هنا فإنه إذا كان الكثيرون قد ألحوا على ضرب من الانقطاع، عند ابن خلدون، بين التاريخ كممارسة إسنادية (في العبر) وبين التاريخ كخطاب (في المقدمة)، فإنه يمكن الإلحاح، في المقابل، على ضرب من الوحدة البنيوية الثاوية بينهما في العمق؛ وذلك من حيث يتكشفان (إسناداً وخطاباً) عن ذات البنية الأشعرية المهيمنة.

(2) ومن ما يلحظه المرء- مثلاً- من أن الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا الأشعريتان يتكشَّفان عن عالم لا وجود له إلا بسند من الله عبر الخلق المستمر، وعن معرفة إنسانية لا تقوم بدورها إلا بضمان إلهي.

(3) انظر الجزء الخاص بابن خلدون كنموذج لاختبار التصور الأشعري للتاريخ في الفصل السابق.

وإذ يبدو التاريخ (إسنادياً وخلدونياً) واقعاً ضمن حدود البنية الأشعرية، فإن ذلك يحيل إلى أن جُل الجهد التاريخي عند المسلمين ليس أكثر من تجلٍ لهذه البنية في حقل التاريخ؛ وهو تجلٍ كان لا بد أن تتكيف فيه البنية حسب مقتضيات هذا الحقل بالطبع. ولا ريب في أن هذا التكيُّف للبنية هو ما أنتج رؤية أو تصوراً تاريخياً بات يجد ما يحققه في معظم- إن لم يكن كل- الكتابات التاريخية الإسلامية، بينما يجد ما يؤسسه (معرفياً) في النسق العقائدي (الذي هو المجال الأصلي لتبلور البنية). وإذا كان اختبار لمدى تحقق هذا التصور التاريخي (الأشعري) في الكتابات التاريخية يقتضي درساً تطبيقياً [1] (ليس ثمة هنا مجاله)، فإن اختباراً لمدى تأسيس البنية الأشعرية لهذا التصور (وهو الأمر الممكن هنا) يقتضي اختباراً للعلاقة بين نظام هذه البنية (وكل بنية لا بد لها من النظام)، وبين النظام الباطن لهذا التصور؛ وهو ما يؤول إلى إدراك ضرب من التوازي الكامل بينهما.

من نظام البنية إلى نظام التصور

يبدو أن تحليلاً لجملة الأنساق النظرية، في محيط ثقافة ما، يؤول إلى أن بنياتها الأعمق هي نتاج صياغة على نحوٍ ما للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث- التي تؤسس لأي بناء حضاري[2] أو ثقافي-؛ وأعني بها الله، والعالم،

---

(1) ولعل الوعي يدرك، في مثل هذا الدرس التطبيقي، أن التصور التاريخي الأشعري يستخدم مفاهيماً (كالإسناد وطبائع العمران)، في تحقيق حضور البنية التي ينتمي إليها في حقل الكتابة التاريخية؛ الأمر الذي يعني أن هذه المفاهيم هي مجرد أدوات يستخدمها التصور الأكثر شمولاً منها، وليست ذات دلالة مستقلة. وهكذا يبدو وكأن ثمة مستويات ثلاثة للتحليل في هذا السياق، تنشأ عن أن ثمة (البنية) التي تؤول إلى (رؤية أو تصور) في حقل التاريخ، وهو التصور الذي يتحقق في الكتابة، ويحقق البنية من خلال (المفاهيم).

(2) إذ الحق أنه يبدو وكأن أنساق الحضارة أيضاً، ليست- في جوهرها- إلا صياغة لهذه المقولات على نحو ما؛ وبما يعني أن التباين بين الحضارات هو، بدوره، تباين في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات المؤسِّسة. ولعل ذلك ما يتبدى في سياق تحليل تاريخي للحضارات عند هيجل، فرغم أن أنساق الحضارات هي عنده لحظات جزئية في مجرى التطور العام للروح المطلق- وبما يعني انتظامها جميعاً حول نفس المبدأ المطلق- إلا أن كل =

والإنسان. ومن هنا فإنه يبدو وكأن التباين، داخل ثقافة ما، بين أنساق نظرية شتى إنما يجد تفسيره في تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات. والملاحظ أن ترتيباً لنظام العلاقة بين هذه المقولات قد لا يجاوز تصورها في إطار وحدة تحيل فيها الواحدة من هذه المقولات إلى الأخرى (وهو ما يعكس علاقة اتصال وتفاعل تتحدد فيها كل مقولة بالأخرى وتتعين بها)، أو في إطار ضرب من الانقسام تتباعد فيه الواحدة منها عن الأخرى (وهو ما يعكس علاقة انفصال وتجاور تحتفظ فيها كل مقولة بحدود تمايزها عن الأخرى).

وضمن هذا السياق فإنه وحتى إذا كان قد بدا- أحياناً- وكأن ثمة، داخل

= واحدة من هذه الحضارات تتباين كلحظة جزئية عن غيرها. والملاحظ أن هذا التباين فيما بينها، إنما يعكس تباينها الأعمق في ترتيبها لنظام العلاقة بين هذه المقولات، والتي تتطور من علاقة الوحدة المباشرة المجردة (بلا توسط) إلى علاقة الانقسام والتباعد فيما بينها، ثم أخيراً إلى علاقة تتحقق فيها وحدتها العينية. انظر: هيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ج 2، (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عبد الفتاح، (دار التنوير)، بيروت، الطبعة الأولى، 1984. والكتاب بأسره بمثابة اختبار لهذه الفكرة على الحضارات الشرقية (الصينية، والهندية، والفارسية، والمصرية).

وكذا فإن تحليلاً إبستيمولوجياً- عند الجابري- للتباين بين النسقين الحضاريين: اليوناني- الأوروبي من جهة، والعربي- الإسلامي من جهة أخرى، يؤسس هذا التباين على مجرد اختلافهما في ترتيب نظام العلاقة بين هذه المقولات الثلاثة، فإذ «العقل الأوروبي منذ هيراقليطس إلى اليوم، ينتظمه ثابت بنيوي واحد، قوامه تمحور العلاقات في بنية هذا العقل حول محور قطباه: العقل (الإنسان) والطبيعة، أما الله فإنه- رغم كونه الضلع الثالث- لا يشكل طرفاً (أو مقولة) مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان؛ بمعنى أنه إما أن يكون ملتصقاً بالطبيعة في مواجهة الإنسان، أو ملتصقاً بالإنسان- كما ظهر في اللاهوت المسيحي- في مواجهة الطبيعة. . .، وأما العقل العربي، فإن العلاقات داخله تتمحور حول ثلاثة أقطاب: الله، والإنسان، والطبيعة. وإذ أردنا تكثيف العلاقة حول قطبين اثنين فقط، كما فعلنا بالنسبة للعقل اليوناني- الأوروبي، وجب أن نضع في أحدهما الله، وفي الآخر الإنسان، أما الطبيعة فلا بد من تسجيل غيابها النسبي، بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني الأوروبي». محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، سبق ذكره، ص 27-29. وهكذا ينطلق تحليل الجابري- رغم الاختلاف معه- من تصور أن التباين بين كلا النسقين الحضاريين إنما يجد ما يؤسسه في مجرد اختلافهما في ترتيب العلاقة بين المقولات المؤسِّسة لهما معاً.

ثقافة ما، ضربٌ من الغياب النسبي للواحدة من هذه المقولات، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الغياب يُعد هو ذاته، نظاماً في ترتيب العلاقة بين هذه المقولات. إذ الحق أنه ليس ثمة من غياب مطلق لأي من هذه المقولات عن أي نسق حضاري، بل ثمة التباين فقط في أشكال حضورها؛ والذي يبدو- في بعض الأحيان- حضوراً عبر الغياب[1]. والملاحظ أنه بينما يحيل ترتيب العلاقة بين هذه المقولات في إطار نظام (وحدة وائتلاف) إلى تصورها على نحو من التلازم لا تكون فيه الواحدة منها أقل قيمة وجوهرية من الأخرى، فإن ترتيبها في إطار نظام (الانقسام) إنما يستهدف- في المقابل- تصور إحداها أكثر قيمة وجوهرية من الأخرى. ومن هنا فإنه إذا كان نظام العلاقة بين هذه المقولات يتجسد، مثلاً، في ضروبٍ من الممارسة التاريخية، فإنه فيما يحيل نظام الانقسام والتباعد بينها- على صعيد الممارسة- إلى تكريس نظام للتسلط؛ وذلك من حيث ينطوي هذا النظام على ما هو أعلى وأكثر جوهرية في مقابل الأدنى والأقل جوهرية، فإن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة يحيل- في المقابل- إلى ممارسة أكثر تسامحاً؛ وذلك من حيث لا وجود، في هذا النظام، لما هو أكثر جوهرية وعلواً من غيره، بل ثمة التكافؤ والإحالة المتبادلة بين مقولاته.

وأما على صعيد الممارسة النظرية فإنه يبدو وكأن تصور هذه المقولات على نحو من الوحدة والائتلاف يحيل إلى رؤية أو نسق تنسرب الوحدة في بناء عناصره؛ وبحيث يبدو (العالم) تركيباً من ظواهر تتداخل وتترابط في وحدة ينتظمها قانون، ولهذا فإن (المعرفة) به تكون إدراكا للقانون أو الروابط بين هذه الظواهر. وبدوره يصبح الدين- حسب هذه الوحدة بين مقولات الرؤية- شعوراً، لا شعائر، والأخلاق التزاما باطنياً، لا إلزاماً قسرياً. وفي المقابل، فإن ترتيب هذه المقولات في إطار نظام من الانقسام والتباعد، يحيل إلى نسق أو رؤية يبدو فيها (العالم) ظواهر منفصلة متجاورة لا يحكمها القانون، بل مجرد الاقتران المُشاهد. ولهذا فإن (المعرفة) به تكون رصداً لمجرد الاقتران الخارجي المُشاهد بين ظواهره.

---

(1) وبمعنى أن غياب المقولة منها ينطوي على دلالات لا حضور لها إلا عبر هذا الغياب ذاته.

وبدورها تصبح (الأخلاق) إلزاماً وقهراً خارجياً، و(الدين) مجرد طقوس وشعائر، لأن (الله) يكون، ضمن هذا النظام، مجرد مقولة خارجية.

والملاحظ أن النسق الأشعري قد انطلق في ترتيبه للعلاقة بين مقولاته المؤسِّسة الثلاث (الله، والعالم، والإنسان)، من تصورها على هذا النحو من الانقسام والتباعد. وقد ارتبط ذلك- فيما يبدو- بوضع النسق لهذه المقولات بحسب الوضع المباشر لها في الوحي. إذ يبدو وكأن الوحي الإسلامي قد تبلور بأسره- وكعقيدة في التوحيد أساساً[1]- من السعي إلى تكريس ضرب من الانفصال والتمايز المطلق بين الله من جهة، والعالم والإنسان من جهة أخرى؛ وذلك بمعنى أن هويته (أي الله) تتحدد في انفصال مطلق عنهما، وليس بمعنى أنه غير مؤثر فيهما. ولقد بدا ذلك ضرورياً في مواجهة (الشرك) السائد، والقائم- في المقابل- على افتراض ضربٍ من الاتصال، عبر وسائط مادية أو روحانية، بين الله وبين العالم والإنسان. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن مأزق هذا الضرب من الاتصال يتأتى من أنه كان مصدر تهديد- لا تحديد- للهوية الإلهية؛ إذ «القوم لما عكفوا على التوجه إليها (أي هذه الوسائط) كان عكوفهم ذلك عبادة، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها»[2]. وهكذا بدت الهوية الإلهية الحقَّة مهددة بهذه الوسائط التي جاءت تنوب عنها[3]، فحلت محلها. ومن هنا إلحاح الوحي على تكريس الانفصال والتمايز بين الله وما عداه. لكنه يبقى أن هذا التكريس للانفصال، والإلحاح على دحض الاتصال والتفاعل بين المقولات لم يأت من كونه محدداً للهوية الإلهية، بل من كونه مهدداً لها[4]؛ الأمر الذي يعني أنه ليس كل اتصال

---

(1) تبلغ هذه العقيدة في الإسلام حداً من الجوهرية راح معه البعض يسمي علم الكلام «علم التوحيد».

(2) الشهرستاني: **الملل والنحل**، سبق ذكره، ج 3، ص 104.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(4) يبدو هذا التمييز ضرورياً، لأن عدم الوعي بأن الانفصال الذي سعى الوحي إلى تكريسه مشروط بالاتصال من حيث يمثل تهديداً للهوية الإلهية، يجعل الذهن عاجزاً عن قبول أي ضرب من التداخل والاتصال بين هذه المقولات، ولو كان غير مهدد لأي هوية.

وتفاعل بين هذه المقولات، هو مما يستحق الإنكار لذاته، بل هو فقط ما يكون مُهدداً للهوية الإلهية.

والحق أنه إذا كان الانفصال في الوحي قد جاء نتاجاً لضرب من الاتصال تبدو فيه الهوية الإلهية موضوعاً لتهديد؛ الأمر الذي لا تنتفي معه إمكانية كل اتصال[1]، فإن النسق الأشعري قد انطلق من هذا الانفصال بما هو كذلك[2]؛ أعني بوصفه واقعة أولية مطلقة وغير مشروطة، وتنتفي معها إمكانية أي اتصال. فبدا وكأن النسق (الأشعري بالطبع) يقف بوعيه عند حدود ما يقدمه الوحي مباشرة، عاجزاً عن تجاوز هذا الإدراك المباشر[3] لمسائل الوحي إلى ما يجعلها، لا وقائع مطلقة تتعصى على التجاوز، بل وقائع مشروطة تقبل الفهم والتخطي.

وهكذا فإنه فيما الانفصال (بين الله والعالم) في الوحي يتبلور بوساطة ذلك الضرب من الاتصال المهدد للهوية الإلهية (وهي الوساطة التي يمكن ابتداءً منها تجاوز الانفصال، لأنها تجعله واقعة لا معزولة عن غيرها، بل متوقعة عليه)، فإن هذا الانفصال ذاته يكون في النسق الأشعري مباشراً، وليس نتاج وساطة ما[4]

---

(1) والحق أنه ينبغي تصور الانفصال في الوحي لحظة محدودة يمثل هو نفسه- ومن حيث هو وحي- سعياً إلى رفعها وتجاوزها. إذ الوحي- وبكافة أشكاله- يفترض لحظة من الوحدة المباشرة بين الله والإنسان، وإذا كان الإنسان قد افتقد هذه الوحدة مع الله بسبب خطيئته الأولى التي قذفت به إلى العالم، ليشقى فيه بانفصاله وغربته، فإن الوحي ذاته ليس إلا شكلاً من أشكال استعادة الإنسان لوحدته واتصاله مع الله؛ الأمر الذي يعني أن الوحي، من حيث هو كذلك، إنما يجد تفسيره في السعي إلى رفع الانفصال (بين الله والإنسان)، وليس تكريسه كما أدرك النسق.

(2) ومن المفارقات أن هذا الضرب من الانفصال مطلقاً بدا هو أيضاً مُهدداً للهوية الإلهية وذلك من حيث آل تصور أنها تتعين بذاتها، وتتحدد بمعزل عن أي شيء آخر، إلى تبديها- في مواضع أشعرية شتى- على نحو من العبث وانتفاء الحكمة. انظر: حسن حنفي: **العقل والنقل ضمن دراسات إسلامية**، سبق ذكره، ص 55.

(3) وأعني بهذا الإدراك المباشر، إدراك كل مسألة في الوحي معزولة، لا عن سياقها الذي انبثقت فيه فقط، بل وعن جملة المسائل الأخرى المترابطة معها في الوحي.

(4) رغم أن (المباشرة والوساطة) من أهم المفاهيم المتداولة عند هيجل، إلا أن حضورهما يبدو جوهرياً في هذا السياق، لأنه فيما تحيل (الوساطة) إلى ما يمكن به تجاوز واقعة الانفصال =

(وهو ما يجعله يستعصي على أي تجاوز، وذلك من حيث يبدو واقعة معزولة لا تتوقف على شيء). ولعل ذلك يعني أنه لا يمكن تصور أن الوحي هو نقطة البدء في إلحاح النسق على تكريس الانفصال والتمايز المطلق بين الله والعالم، وذلك لأن نقطة البدء الحقَّة تتمثل، بالأحرى، في عجز النسق عن الوعي بالسياق (التاريخي والمعرفي) الذي اقتضى من الوحي صياغة العلاقة بين الله والعالم على هذا النحو من الانفصال، وعجزه بالتالي عن تجاوز الطابع المباشر للانفصال في الوحي. وهكذا يبدو وكأن ما يؤسس لانفصال المقولات (الله، والعالم، والإنسان) وتباعدها في النسق الأشعري، ليس الوحي، بل إنه العجز، بالأحرى، عن الوعي به وبجملة السياقات التي انبثق فيها (تاريخياً ومعرفياً)[1].

والملاحظ أن انفصال المقولات وتباعدها قد آل إلى تصورها، والعلاقة بينها، صورية مجردة. والحق أن المقولات الثلاث (الله، والعالم، الإنسان) تبدو- طبقاً للنسق- أدنى إلى أن تكون مقولات صورية مجردة، لأنها تخلو من أي تعيّن أو تحديد للمقولة منها بالأخرى؛ وهو الضرب من التعيّن الذي يعني أن كل مقولة منها لا تدخل في تركيب الأخرى، ولا تكون جزءاً من طبيعتها. إذ ليس ثمة، في هذا النسق، من مقولة تتحدد بالأخرى، وتتعين بها في حضورها والتفاعل معها، بل المقولة منها تتحدد بذاتها، وتضع نفسها على حساب الأخرى، وعبر محوها والتأكيد على التمايز عنها. (فالله)، وهو المقولة الأكثر جوهرية في النسق، يتحدد بذاته وبمعزل عن أي مقولة أخرى[2]، وأما (العالم والإنسان)، فرغم أنه قد يُصار

= في الوحي (وذلك من حيث يجعله يتوقف على شيء آخر)، فإن (المباشرة) تكرس الانفصال من حيث تقبل به بما هو كذلك؛ أعني بما هو غير متوقف على شيء آخر.

(1) ولعلها المفارقة التي ستلتصق بالنسق أبداً؛ ينتجها ذلك التناقض بين ما يقصده ويصرح به، وبين ما يؤول إليه بالفعل.

(2) ومن هنا- لا ريب- ما صار إليه النسق (مع الجويني) من أن «كل صفة في المخلوقات دلّ ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك، فهي مستحيلة على الإله، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالتها في حق الحادث المخلوق»، ويعني- بالطبع- أن لا شيء البتة داخل ذاته يتوقف على أمر خارجها. انظر: الجويني: **العقيدة النظامية**، نشرة أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978، ص 21.

إلى أنهما يتحددان، في النسق، لا بذاتهما، بل بالله (وذلك من حيث استحالا ابتداءً من تصور ما لله إلى مجرد حقلين للافتقار والعوّز)، فإنه يبدو، في العمق، وكأنهما لا يتحددان به، بل لعلهما- بالأحرى- يتلاشيان بواسطته، (وذلك من حيث يتبلوران على نحو من الافتقار إلى أي إمكانية للتقوّم والتعيّن بذاتهما).

وهكذا فإن ما يلحق بالمقولات الثلاث من التعيّن، لا يكون- ضمن هذا السياق- نتاجاً لعلاقة تفاعل تحدد فيه المقولة الأخرى وتتحدد بها في آن معاً حسبما يقتضيه نظام التفاعل، بل نتاجاً لعلاقة إلغاء ومحو يتعيّن فيها الواحد المطلق (الله) بذاته، ملغياً كل ما يقوم بإزائه من مقولات أخرى لا توجد- والحال كذلك- إلا كظلال فارغة هشة ليس لها من حضور أو قوام. ولعله يلزم التنويه بأن هذا التحدد للمقولات أحادياً لا تبادلياً؛ أعني من الله إلى العالم فقط ودون العكس، لا يؤول فقط إلى تلاشي (العالم والإنسان)- كمقولتين- بل وإلى تلاشي المضمون الجوهري الحق للهوية الإلهية ذاتها؛ وذلك من حيث يتكشف تحددها بذاتها، وفي عزلة عنهما، عن هوية يعتريها العبث وانتفاء الحكمة والغاية (وهو ما يعني تلاشي مضمونها الحق الذي هو القصد والغائية والحكمة). وبعبارة أخرى فإن التحدد الأحادي للمقولات الثلاث، لا يؤول فقط إلى إفقار كل من (العالم والإنسان)، بل وإلى إفقار المضمون الحق لله أيضاً. وليس من شك في أن هذا الإفقار للمقولات إنما يحيل إلى ما تنطوي عليه من صورية وتجريد، وبمعنى أن هذه المقولات في انفصالها وتباعدها تفتقر إلى الحياة الحقَّة[1] التي لا تتبدى إلا في صميم ائتلافها وتفاعلها.

وهكذا يبدو أن المضمون الصوري للمقولات، إنما يرتبط- داخل النسق- بتصوره للعلاقة بينها على نحو صوري مجرد. إذ الحق أن علاقة صورية بين طرفين لا يعني إلا أنها علاقة خارجية محضة؛ وذلك من حيث تتخذ فقط شكل إكراه

(1) ومن هنا ما أضافه النسق إلى (الله) من حياة صورية مجردة؛ هذه الحياة التي تتأتى فقط من «أن الصانع عالم قادر مريد، والحياة شرط في هذه الصفات عندنا». انظر: البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 105. ولعل حياة تُستفاد، هكذا، من برهان مجرد، هي حياة لا شك في فقرها وصوريتها.

خارجي يهيمن فيه طرف على آخر، لأنهما- أو هكذا يكون تصورهما على الأقل- يفتقران معاً لمضمون باطني يحدد علاقة كل منهما بالآخر. ثمة الارتباط الجوهري، إذن، بين الشكل الصوري الخارجي للعلاقة بين المقولات من جهة، وبين المضمون الصوري للمقولات من جهة أخرى؛ وبما يعني أنه يستحيل- في إطار علاقة خارجية صورية- تصور أطراف (أو مقولات) فاعلة حقاً، وذلك لأن المضمون الخاص بمقولات نسق ما يتبلور- لا شك- بحسب طبيعة العلاقة بينهما. وإذ العلاقة صورية مجردة فإن المضمون، بدوره، يكون صورياً مجرداً. ولعله يمكن أن يُصار، من هنا، إلى أن المضمون الخاص بمقولات بعينها يتباين تبعاً لتباين المجال المنطقي الذي يتبلور ضمنه الإطار الناظم للعلاقة بينها.

وهكذا فإن المقولات تكون- مثلاً- في إطار المنطق الصوري (وهو منطق انقسام وهيمنة)[1]، صورية فارغة لا تختص بمضمون باطني محدد، لأنها ترتبط بتصور للعلاقة ذي طابع صوري مجرد، (وذلك من حيث يكون الجوهر- وهو أساس كل علاقة- مفارقاً لسائر المقولات والأعراض التي لا توجد إلا بوصفها مجرد كيفيات أو محمولات له أقل منه قيمة بالطبع[2]. ولهذا فإن العلاقة الوحيدة

(1) ولعله بذلك، يعكس البنية الأعمق للفلسفة اليونانية التي ينتمي إليها؛ والتي تبدو فلسفة ثنائية وانقسام، وإلى حد أن ما فيها من الانسجام (وهو قائم بالفعل) لا يفعل إلا التأكيد على انقسام وثنائية أصيلين فيها، وذلك من حيث يتكشَّف هذا الانسجام، لا عن انحلال العناصر المنقسمة وتآلفها في مركب يتجاوز انقسامها ويؤكد وحدتها وانسجامها، بل عن هيمنة الواحد من هذه العناصر المنقسمة، على غيره في إطار يحتفظ فيه كل عنصر- رغم الانسجام القائم- بتمايزه عن الآخر، وهو ما يعني أنه انسجام مفروض على هذه العناصر من خارجها. ولعل ذلك ما يؤكده مثلاً «أن الانسجام الذي يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس كان انسجاماً بين عناصر متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية- أي مبدأ الاندفاع والتحمس- من أجل إخضاع القوة الشهوية، وقهر رغباتها. . .، وهكذا الأمر عنده في الدولة أيضاً». انظر: أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، 1985، ص 118 من الدراسة، ومن هنا فإن ما صار إليه إشبنجلر- وتابعه فيه كثيرون- من أن الانسجام هو الملمح الأساسي في كل نشاطات الروح اليونانية، لا يمكن قبوله إلا بوصفه يمثل سعياً إلى التغطية على طابع الانقسام فيها، وليس نفيه أو تجاوزه.

(2) فإذ الجوهر- حسب أرسطو نفسه في **المقولات** - «أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل» فإن =

الممكنة بين الجوهر وسائر المقولات هي في سيادة الجوهر واستيلائه عليها جميعاً)[1]. وفي المقابل، فإن المقولات في إطار المنطق الجدلي (وهو منطق التفاعل) تمتلك مضموناً باطنياً ثرياً تفعل به كل واحدة منها في الأخرى، الأمر الذي يرتبط بتصوره للعلاقة بينها. حيث الأعراض، هنا، لا تكون محمولات للجوهر أقل منه قيمة، بل صوراً للوجود يخرجها الجوهر من نفسه. وهذا الذي يخرجه الجوهر من نفسه- وإن كان يضعه على أنه عرض- إلا أنه حقاً جوهر آخر، لأن ما يخرجه الجوهر من داخله هو ذاته. وهكذا يكون ما يضعه الجوهر على أنه عرض هو جوهر آخر[2]. وهنا تصبح العلاقة الممكنة هي علاقة التفاعل بين جوهرين يتحدد كل منهما بالآخر. ولعله يلزم التنويه- في هذا السياق- بأنه في حين يبدو أن التاريخ- كنسق مغلق- يتبلور بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين المقولات المؤسِّسة في نسق ما (وذلك من حيث يتكشَّف عن ممارسة ذات طابع ثابت، يسعى فيها أحد أطرافه إلى تكريس هيمنته واستبعاد الآخرين. . .، إنه- في كلمة واحدة- هو تاريخ العبودية، حيث الحرية، هنا، للطرف المهيمن فقط)، فإن التاريخ- كنسق مفتوح- يتبلور، في المقابل بدءاً من الفهم الجدلي للعلاقة ذاتها (وذلك من حيث يتكشَّف عن ممارسة تسعى فيها مقولاته، كل في مواجهة

= سائر ما عداه من المقولات يكون متأخراً عنه بالطبع. نقلاً عن مصطفى النشار: **نظرية العلم الأرسطية**، (دار المعارف) القاهرة، الطبعة الأولى، 1986، ص 106.

(1) وإذ يبدو- هكذا- وكأن «الانقسام والهيمنة» هو نظام المنطق الأرسطي في ترتيب العلاقة بين الجوهر وسائر المقولات، وهو أيضاً نفس نظام النسق الأشعري في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسِسة، فإنه يمكن القول إن ذلك هو ما يفسر، على نحو أعمق، سعي النسق (مع الغزالي تحديداً) إلى استعارة المنطق الأرسطي دون كل ما أنتجته الفلسفة اليونانية. ومن هنا فإن استعارة الغزالي للمنطق الأرسطي تتجاوز مجرد القصد المعلن إلى أن «نهجر ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي أثارهم لفظاً لفظاً، وناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق». انظر: الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، سبق ذكره، ص 71؛ وأعني أن الأمر يتجاوز ذلك القصد المعلن إلى التماثل على مستوى البنية العميقة بين كلٍ من المنطق الأرسطي والنسق الأشعري.

(2) ولتر ستيس: **فلسفة هيجل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة، 1980، ص 298.

الأخرى، إلى تحقيق مضمونها الذاتي في ضروب من الممارسة الفعالة)[1]. ولعل ذلك ما يؤكده التباين بين التاريخ الأشعري المغلق (المؤسَّس على فهم صوري للعلاقة بين مقولات النسق)، وبين كل تاريخ مغاير راح يؤسس انفتاحه على جدلية العلاقة ذاتها.

ولعله الآن يلزم تركيز القول في نظام بنية النسق الأشعري، فيُشار إلى أنه نظام انقسام وتجاور تفتقر فيه المقولات الثلاث (المؤسِّسة للنسق) إلى المضمون الباطني الحق، وذلك لأن الشكل الوحيد الممكن للعلاقة بينها- في سياق انقسامها وتجاورها- يكون شكل إكراه وقهر خارجي تهيمن معه الواحدة منها على الأخرى. وعلى نحو أكثر تحديداً، فإن انقسام المقولات وتجاورها **أولاً**، وخواءها الباطني **ثانياً**، وصورية العلاقة بينها **ثالثاً**، وتبديها لذلك في شكل علاقة هيمنة (للمطلق) واستبعاد ومحو ما عداه **رابعاً** هي أهم ملامح نظام البنية الأشعرية. والمُلاحظ أن هذا النظام قد ارتبط- فيما يبدو- بقصد الأشاعرة إفساح المجال لـ«سيادة المطلقات» وهيمنتها داخل النسق. وبالرغم من أنه قد يُصار- في هذا السياق- إلى أن إبراز سيادة «المطلق الإلهي» على كل من «العالم والإنسان» هو فقط غاية النسق وعلة وجوده- ولهذا فإنه قد جاء بأسره مجرد اجترار لمفهوم الله، حتى ليلوح أنه لا يقدم شيئاً غير تصورٍ لعالم يخلو إلا من الله-[2]، إلا أنه يبدو- وانطلاقاً من الإقرار بدور وظيفي لأي نظام بنيوي- أن سعيّ النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي، لم يكن غير قناع يخفي القصد الأصيل؛ وأعني به تأكيد سيادة «المطلق السياسي» في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا للمطلق فقط «كإله في

---

(1) ولعل مما له دلالته في هذا السياق، ما يمكن ملاحظته من تبلور كافة الأنساق المتسلطة والمغلقة (حضارياً ودينياً وتاريخياً) بدءاً من الفهم الصوري للعلاقة بين مقولات الوجود الثلاث، في حين تتبلور الأنساق المتسامحة بدءاً من الفهم الجدلي للعلاقة بين المقولات ذاتها.

(2) ولقد كان ذلك ما عبر عنه الغزالي صراحة بتقريره «إن جميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي أفعاله عز وجل، وفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى». انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 4.

المجرد وحاكم في المتعين»؛ وأعني- إذن- أن «الإطلاق الإلهي» لم يكن إلا مقدمة «للإطلاق السياسي» لا غير[1]. ولهذا كان النسق، ومنذ النشأة، هو النسق الأثير لأي سلطة.

والحق أن الدور الوظيفي لهذا النظام البنيوي- والذي يأتي من كون «الإطلاق الإلهي» هو قناع «للإطلاق السياسي»- يتبدى، على نحو أعمق، من خلال التعارض بين هذا الذي صار إليه النسق من التضحية بموضوعية العالم وضرورته وحرية الإنسان وفاعليته، إبرازاً لسيادة «المطلق الإلهي»، وبين أحد تقريرات الله نفسه، الذي بدا أنه لم يوجِد كلاً من العالم والإنسان ليلتمس لذاته سيادة صوريه لا معنى لها، بل ليلتمس- كما أشار هو نفسه- [2] معرفة بذاته، أو بعبارة أخرى، ليحدد بهما جوهر ذاته. وعلى هذا فإن المعرفة بالذات (من خلال التحدد بالآخر)، وليست السيادة الصورية على هذا الآخر، هي المضمون الحق لعلاقة الله بكل من العالم والإنسان. ومن المفارقات أن ذلك يعني- وحسب تقرير الله نفسه- أن الله يتعيَّن كمقولة عبر المقولتين الأخريين وبواسطتهما[3]. وإذن فإنه

---

(1) ومن هنا فقط «كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان، لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها الآخر». انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 1، «المقدمات النظرية»، ص 8. وبالرغم من أنه يبدو وكأن الديني، لا السياسي هو نقطة البدء في هذا التكوين، إلا أن الأمر- لا شك- أكثر تعقيداً من ذلك.

(2) فهكذا قال الله في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني (أو عُرِفت)». ولعله يبدو أنه (أي الله) لم يكن مخفياً عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضاً، ذلك أن أحداً لم يكن هناك آنئذ ليكون الله مخفياً عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت- منذ الأزل- ضرورة حضور الآخر وجوهريته، لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر لا وجود له، وهكذا فلعل الله لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله- بالأحرى- أراد أن يتعرف ذاته الحقَّة عبر الآخر.

(3) ولقد كان ذلك هو ما صار إليه أحد الأنساق المناوئة للنسق الأشعري، وأعني به النسق المعتزلي الذي انطوى- فيما سيرد القول تفصيلاً- على نظام لترتيب العلاقة بين المقولات الثلاث (الله والعالم والإنسان) يتعيَّن فيه كل منها بالآخر ويتحدد به؛ الأمر الذي يعني أن الواحدة منها تعتمد في وجودها الحق على الأخرى، وإلى حد يمكن معه القول أن ثمة هوية =

التناقض- مرة أخرى- بين ما يقصد إليه النسق ويعلنه، وبين ما يؤول إليه، بالفعل، من التصادم غالباً مع ما يقرره الله بنفسه؛ وهو التناقض الذي يتكشَّف عن كون النسق لا يكتسب دلالته ومغزاه من ذلك الذي يقصد إليه على نحو مباشر، (وأعني به الإطلاق الإلهي المعلن)، بل من الدور الوظيفي الذي يؤديه، على نحو غير مباشر، في العالم التاريخي (أو من الإطلاق السياسي المضمر). والمهم أنه يبقى أن الوعي بنظام بنية النسق الأشعري قد اكتمل بالوعي بوظيفته في العالم.

ولعل مما له دلالته، هنا، أن هذه الوظيفة، وبدلالة «الإطلاق السياسي» التي تنطويها، إنما تقصد إلى تكريس ضربٍ من الثبات لما هو قائم؛ وهو الثبات الذي يتسق مع سمات الإطلاق فيها بالطبع. والملاحظ أن هذا «التكريس للثبات» يعد هو ذات القصد الذي يطويه تصور التاريخ الأشعري؛ الأمر الذي يعني أن ثمة ضرباً من التماثل الوظيفي بين كل من نسق العقائد الأشعري من جهة، وبين تصور التاريخ الملحق به من جهة أخرى. ولعله يمكن المصير من هذا التماثل الوظيفي إلى إدراك ضرب من التماثل بينهما، على مستوى نظام بنيتهما العميقة، لكنه يبدو أن اختباراً تجريبياً لنظام بنية النسق الأشعري من خلال بعض مسائله الجزئية، يبدو لازماً، قبل المصير إلى التماس هذا التماثل البنيوي بينهما.

والحق أن اختباراً- كهذا- يتكشف عن انتظام البنية لكافة عناصر النسق الجزئية، وإلى حد أنه يتعذَّر فهم أي من هذه العناصر الجزئية أو تفسيرها بمعزل عن هذا الانتظام في البنية[1]. ولعل ذلك يعني أن تحليلاً- معرفياً - لأي من عناصر

= بينها جميعاً، ولكنها ليست هوية صورية مجردة تعني أن هذه المقولات شيء واحد، بل هوية تحتفظ فيها كل مقولة بتميزها واختلافها عن الأخرى. وإذن فإنها أدنى إلى هوية هيجل العينية- التي تحتفظ بالوحدة والتنوع في آن معاً- منها إلى هوية أرسطو الصورية التي لا تتسع لغير الوحدة دون التنوع والاختلاف. وقد انتهى النسق (المعتزلي)- بدءاً من هذه العينية الحية- إلى علاقة بين المقولات الثلاث تقوم على التفاعل والاستيعاب، وليس على التسيّد والاستبعاد. ولقد كان ذلك- لا شك- جزءاً من سعي هذا النسق (وظيفياً) إلى عالم أكثر تسامحاً وإنسانية.

(1) ولعله يلزم الوعي، هنا، بأن كون رصد نظام بنية النسق يأتي سابقاً على تحليل عناصره الجزئية، لا يعني أن البنية كيان أولاني سابق أنطولوجياً على عناصر النسق الجزئية، إذ =

النسق الجزئية لا بد أن يؤول إلى أن «الانقسام والتجاور والاطلاقية والهيمنة»- وهي سمات النظام الباطن للبنية الأشعرية- هي بمثابة الأفق المعرفي الخاص الذي انبثقت فيه هذه العناصر جميعاً، والذي يحدد كيفية تبلورها، ويهيمن على نظام اشتغالها وتحولها. وبالفعل فإنه يُلاحظ أن تحليلاً لمسألة الصفات الإلهية، مثلاً يتكشَّف عن التبلور والتحدُّد ضمن أفق هذا النظام المعرفي بكل ما ينطوي عليه من سمات الانقسام والهيمنة والإطلاق. إذ الصفة- حسب الأشاعرة- هي «الشيء الذي يُوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت. . . ، (أما الوصف فهو) قول الواصف لله تعالى بأنه عالم حيّ قادر منعم متفضل، وهذا الوصف غير الصفة القائمة بالله تعالى، التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً»[1]. وهكذا يبدو (الانقسام) قائماً بين الصفة- التي تمثل كياناً موضوعياً أولانياً، قائماً بالذات، وسابقاً على أي وصف، بل ومستقلاً عن أي مجال للخلق أو ممارسة الفعل بها إلى حد أنه من الممكن مثلاً «أن توجد قدرة القديم في الأزل وهو غير فاعلٍ بها»[2]، وبين الوصف الذي يكون إذ «يصدر عن هذه الصفة القديمة والقائمة بالذات»[3] فعلاً بعدياً تابعاً للصفة وخاضعاً (لهيمنتها). ومن هنا تترسخ ثانويته (أي الوصف) وهامشيته في النسق، بل وإمكان استبعاده كلية لأنه لا يلعب أي دور في تحديد الصفة، بل يتحدد بها فقط. وهكذا فإنه، وكما يتكشَّف نظام البنية الأشمل عن وضع للمقولات تتحدد فيه أحادياً لا تبادلياً (أعني من الله إلى العالم دون العكس)، فإن هذه المسألة الجزئية- أعني مسألة الصفات- تعكس نمط التحدد الأحادي ذاته؛ حيث الصفة تحدد الوصف، ولا تتحدد به.

= العناصر- في جزئيتها- تحقق البنية- في كليتها- (وإلى حد أنه يستحيل التماسها بعيداً عن هذه العناصر)، بذات القدر الذي تحقق به البنية هذه العناصر (حتى لتصبح بلا معنى أو معقولية بمعزل عن هذه البنية)، وإذن فإن البدء من البنية هو مجرد إجراء منهجي لا ينطوي على دلالة الأسبقية الأنطولوجية لها على عناصرها. إذ الحق أن الجدلية- وليس الميتافيزيقية بما هي بحث في الأسبق والأول- هي المضمون الحق للعلاقة بين البنية وعناصرها.

(1) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 213-214.

(2) المرجع السابق، ص 35.

(3) المرجع السابق، ص 213.

وإذ يحيل الوصف دائماً إلى آخر، وذلك من حيث أن حضور الآخر يعد جوهرياً في بناء أي وصف على العموم- إذ قد يكون الآخر هو الذي يمارسه وصفاً لذات، أو قد تكون الذات هي التي تمارسه بوصف نفسها للآخر-[1]، فإن ذلك يعني أن التصور الأشعري للوصف (الذي يستلزم الآخر دوماً) تابعاً، أو حتى خاضعاً لهيمنة الصفة القائمة بالذات لا تتعداها، يحمل معنى تبعية الآخر (وهو الإنسان بالطبع) وخضوعه وهامشيته، وإلى حد إمكان استبعاده من نسق تبدو فيه السيادة لمطلق (إلهاً أو حاكماً) لا يمارس فعاليته إلا بإلغاء الآخر وإفنائه؛ الأمر الذي يعني أن مسألة الصفات لا تتكشف فقط عن نظام بنية النسق، بل وعن دوره الوظيفي أيضاً.

وبدورها تتكشف مسألة «خلق الأفعال» عن نفس النظام البنيوي الذي يحدد بناءها، ويعيّن أيضاً قصدها. ذلك أن الأشاعرة، ومنذ البدء، لم يجدوا في العالم متسعاً لقدرتين تفعلان كلاً في مجال، بل ليس ثمة إلا قدرة واحدة هي «صفة قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى، متحدة لا كثرة فيها، متعلقة، بجميع المقدورات»[2]، وإلى حد أنه «لا يمكن أن يُشار إلى حركة ما، فيُقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها»[3]. ولا مجال هنا للوهم باستثناء الفعل الإنساني، لأن ثمة «برهان قاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو محال»[4]. ومن هنا كان لا بد أن: «يزعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة (الإنسانية) والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى»[5]. فبدا-

---

(1) وذلك إلا أن يُقال إن الذات، في الأزل، تصف نفسها لنفسها، ولكن ذلك ما يتعارض- فيما يبدو- مع ما تقرره هذه الذات نفسها من أنها كانت كنزاً مخفياً في الأزل، فخلقت الخلق لتعرف صفتها.

(2) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 85.

(3) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 43.

(4) المصدر السابق، ص 47.

(5) الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 194.

هكذا- وكأنه ليس ثمة، عند الأشاعرة، إلا الحضور المطلق لقدرة الرب، والذي يلوح غير ممكن إلا في إطار غياب تام لقدرة العبد. والحق أن كون حضور قدرة منهما يستلزم غياب الأخرى على هذا النحو[1]، إنما يكشف عن طبيعة الانقسام القائم بينهما من جهة، ويحيل- وهو الأهم- إلى أن (القدرة) منهما لا تتحدد بالأخرى وتتعين بها في حضورها والتفاعل معها، بل تتحدد بذاتها وتضع نفسها على حساب الأخرى، عبر محوها والتأكيد على التمايز عنها، فتعكس بذلك نفس نمط تحدد المقولات في النسق الأشمل. وإذ ترتبط هيمنة القدرة منهما (ضمن هذا التحدد) بتصورها مطلقة من أي تحديد[2]، فإن ذلك يعني أنه ليس الانقسام والهيمنة، هي فقط سمات النظام البنيوي (للنسق) التي تتكشف عنها مسألة خلق الأفعال، بل والإطلاق أيضاً؛ وهو الإطلاق الذي تتبدى دلالته الوظيفية على نحو أظهر في سياق هذه المسألة بالطبع.

وإذ القصد هنا، لا اختبار مدى انتظام عناصر النسق الجزئية كافةً، في نظام البنية السابق تحديده، بل اختبار مدى تماسك هذا النظام وشموله وقدرته على تفسير كل ما ينتمي إليه، فإنه يمكن الاكتفاء- خشية الإطالة والتكرار- بمسألتي الصفات وخلق الأفعال كنموذجين لا غير- لا يُقال حتى أنهما أكثر دلالة من غيرهما- يؤكدان كفاءة نظام البنية، وقدرته على أن يهب عناصره المعقولية والتفسير. إذ يبدو أن تحليلاً لعناصر النسق جميعاً لن يفعل إلا التأكيد- ولكن عبر التكرار بالطبع- على قدرة هذا النظام وكفاءته التفسيرية، وذلك بحسب الطبيعة الخاصة لكل واحد من هذه العناصر بالطبع. وإذا كان تصور التاريخ الملحق بالنسق لا بد أن يتكشَّف بدوره، وكأي واحد من عناصر النسق الجزئية، عن نظام البنية ذاته، فإن ذلك يعني أن تحليلاً لهذا التصور يتغيا إبراز تماسكه المعرفي، لا

(1) إذ الحق أن نصوراً لحضور القدرة (أ)، مثلاً، يرتبط فقط بغياب القدرة (ب)، لا بد أن يحيل- منطقياً- إلى تصور أن حضور القدرة (ب) يرتبط بدوره بغياب القدرة (أ).

(2) وفي المقابل، فإنه سيُلاحظ أن تقييد قدرة الله المطلقة، أو على الأقل تحديدها بالعدل هو جوهر ما آل إليه المعتزلة. انظر: دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر)، القاهرة، 1938، ص 53.

بد أن ينطلق من بيان كيفية تحقيقه لنظام البنية في حقله الخاص. والحق أن ذلك يبدو لازماً، لا لتأكيد التماسك المعرفي لتصور التاريخ عبر رده إلى البنية التي تؤسسه، بل وتأكيد انتمائه إلى النسق (وهو المُهمَّش فيه).

والحق أن تحليلاً لتصور التاريخ الأشعري يتكشف، بالفعل، عن نظام البنية المهيمنة على النسق، ولكن بكيفية تناسب طبيعة حقله الخاص. . . ، حيث يستحيل انقسام المقولات وتجاورها داخل النسق، إلى الانقسام- في التاريخ- بين لحظة للفضل ولحظات من التدهور اللاحق تتلوها، وكذا يُلاحظ أن تحدد المقولات، في النسق، عبر نفي الواحدة منها للأخرى وتأكيد تمايزها عنها، يستحيل في التاريخ إلى ضرب من النبذ من اللحظة الأفضل للأقل فضلاً منها. وإذ يحيل هذا التحدد- عبر النفيّ والاستبعاد- إلى صورية مضمون مقولات النسق وخوائها، فإن صورية المضمون تستحيل، ضمن التاريخ، إلى قراءة لحظاته، لا كوقائع وأحداث، بل كأنماط ورموز لا تتبلور إلا عبر إسقاط ما تنطوي عليه هذه اللحظات من حياة حقَّة. وأخيراً فإن النزعة إلى (الإطلاق) في النسق تستحيل، في سياق التاريخ، إلى السعيّ إلى (نمذجة) لحظاته. وهكذا يبدو وكأن التصور التاريخي يحقق كافة السمات الجوهرية لنظام بنية النسق.

وهكذا فإنه قد لوحظ- آنفاً- أن التصور الأشعري للتاريخ إنما ينبني، جوهرياً، على تصور لحظاته موضوعاً للانقسام والتمايز؛ وأعني أن ثمة ضمنه الانقسام- من جهة- بين «لحظة تفضيل»، ولحظة- أو بالأحرى لحظات- تكفير أو ابتعاد عن الفضل على الأقل، وثمة- من جهة أخرى- تمايزهما الشامل حتى ليبدو وكأنهما ينعكسان عن تاريخين يكون الواحد منهما من طبيعة مغايرة للآخر[1]. فإذ تبلور التفضيل- وفي استعادة لما سبق الإلماح إليه آنفاً-[2] كإسقاط متأخر تُقرأ من

(1) ولعل ذلك قد تبدى جلياً عند ابن خلدون حين صار إلى تصور تاريخ (لحظة الفضل) من طبيعة خارقة للعادة، في حين أن تاريخ اللحظات اللاحقة عليها يعكس حضوراً لافتاً لكل صنوف الأهواء والتغلبات والعصبيات. انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 616.

(2) وأعني في الفصل السابق، الذي وردت فيه هذه الأفكار في سياق بناء التصور، ولكنها ترد هنا أداءً لدور وظيفي مغاير يتمثل في اختبار بنية التصور خاصة.

خلاله أحداث حُقبتي النبوة والخلافة، اللتين تصورهما المخيال الأشعري يجسدان عصراً استثنائيا وفريداً من الوحدة والسعادة، وذلك قصد نمذجتهما وتحويلهما إلى لحظة متعالية مطلقة ومن طبيعة لاتاريخية[1]، فإنه لم يكن ليصلح البتة لقراءة أحداث حقب لاحقة (على هاتين الحقبتين) رأى فيها المخيال الأشعري تجسيداً لعصور من الاختلاف والشقاوة، فراح- لذلك- يقرأها من خلال نقيض التفضيل؛ أعني التكفير[2]. وهكذا فإن الانشطار في التاريخ الأشعري بين لحظتين تكون الواحدة منهما من طبيعة مغايرة للأخرى، قد فرض تبلور منطق للتفضيل ينحصر تداوله في سياق لحظته-المثال، في مقابل منطق للتكفير يستغرق تاريخ الابتعاد المتزايد عن هذه اللحظة-المثال. والملاحظ أن هذا الانقسام بين منطقين قد اقتضى انقساماً، لا على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما فقط، بل وعلى صعيد المفردات المتداولة في فضاء الواحد منهما أيضاً. فإذ ينبني منطق التَّفضيل على «وجوب الكف- فيما يتعلق باللحظة-المثال- عن ذكر الاختلاف والسكوت عنه. . .، أو حتى إنكاره حسب البعض»[3]، فإن منطق التكفير ينبني على الآلية النقيض، أعني آلية الكشف والفضح، و«بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة، وبيان فضائح كل فرقة»[4]. وأما فيما يتعلق بالمفردات المتداولة في سياق كلٍّ منهما، فإنها مفردات الفضل والاجتهاد وحسن الخِلال تقترن باللحظة-المثال،

---

(1) إذ تبدو أن هذه اللحظة-المثال، هنا، كالمثال الأفلاطوني؛ بمعنى أنها لا تحضر بذاتها في أشكال الوجود التاريخي، بل من خلال ضروب من التشابه بينهما فقط، وكما أن الحضور بالتشابه أو التشارك للمثال الأفلاطوني في الموجود الحسي لا يؤول إلى حسيته، فإن حضور اللحظة-المثال في أشكال الوجود التاريخي لا يؤول بدوره إلى تاريخيتها. ومن جهة أخرى فإن كون هذا التشابه ينطوي على مجرد التكرار لهذه اللحظة-المثال، تكراراً تحتفظ فيه بشكل وجودها الأولي، إنما يعني أنها لا يمكن أن تكون موضوعاً لتمثُّل معرفي يرتفع بها إلى أفق تحقق فيه وجوداً تاريخياً متجدداً، وهو ما يؤكد- بالطبع- على تصورها من طبيعة لاتاريخية.

(2) ولعل في ذلك تفسيراً لذلك الانتقال المباشر في النصوص الأشعرية من تعيين «الأفضل» إلى تعيين «من ينبغي تكفيره»، انظر مثلاً لا حصراً : الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 119.

(3) الباقلاني: **الإنصاف**، سبق ذكره، ص 60، والإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 413.

(4) البغدادي: **الفَرق بين الفِرق**، سبق ذكره، ص 3-4.

فيما هي مفردات الفضائح والأهواء وفرق الضلال تقترن بلحظات التدهور والانحدار. وهكذا ينسرب الانقسام في بناء التاريخ الأشعري بأسره وذلك من حيث ينتظم بناء لحظاته من جهة، وآليات إنتاجها ومفردات تداولها من جهة أخرى.

ولعله بدا أن الشكل الأوحد للعلاقة بين لحظتي «التفضيل والتكفير»- ضمن هذا الانقسام والتمايز بينهما- هو النبذ من الأفضل للأقل فضلاً؛ أو من اللحظة-المثال لما يتلوها لحظات الانحدار. وقد ارتبط ذلك- فيما لاح آنفاً- بتصور الأشاعرة «للوحدة» تؤسس لحظة-المثال، في مقابل «الاختلاف» الذي يؤسس لحظات الانحدار، ثم بتصور العلاقة بينهما- أعني الوحدة والاختلاف- على نحو من النفي والاستبعاد لا التفاعل والاستيعاب. إذ الاختلاف يمثل- حسب الأشاعرة- نقيضاً خارجياً للوحدة يهدد وجودها الخاص ويقوضه، وليس عنصراً باطنياً يدخل في بناء طبيعتها الحقَّة من خلال ما يضفيه عليها من تعدد وتنوع تحقق من خلاله ما تنطوي عليه من ممكنات مضمرة، فتتجاوز فقر وجودها الخاص. وإذن فإنه الاختلاف المهدد للوحدة، لا المحدد لها. ومن هنا ذلك السعيّ الأشعري الدائم إلى استبعاده ونفيه، وليس استيعابه ورفعه. ولقد ترتب على ذلك أن بات المثل التاريخي الأعلى قائماً- حسب الأشاعرة- في مجرد النبذ الدائم للاختلاف (علامة السقوط والانحدار)، سعياً إلى بلوغ الوحدة (دالة الفضل والمثال)[1]؛ وهي الوحدة التي لا شك في صوريتها بسبب استبعادها لأي اختلاف.

إذ الحق أن تصور الموضوع، أي موضوع، في حالة وحدة تخلو من الاختلاف، إنما يعني، جوهرياً، خلوه من الحياة الحقَّة، وذلك من حيث أن الاختلاف هو الأداة التي يحقق بها أي موضوع في حالة وحدة حياته الحقَّة، لأنه يدفعه إلى التخارج من ذاته ليتحقق في العالم في صور وأشكال وجود شتى، لا

(1) والحق أن ذلك يرتبط، وظيفياً، بسعي النسق الأشعري إلى تكريس هيمنته وتفرده في العالم، عبر نفيّ كافة الأنساق الأخرى، وذلك على الرغم مما يعلنه النسق من أن نبذه للاختلاف يعكس حرصه على صفاء الوحي ووحدته التي تبددها كافة الأنساق الأخرى غيره.

يمكن أن تكون بالطبع تكراراً لهويته الخاصة، بل استيعاباً لها وارتفاعاً بها إلى أفاق أرقى تدرك فيها نفسها حقاً. وهكذا يؤول تصور الموضوع خلواً من الاختلاف إلى اضمحلاله ومواته، أي صوريته وخوائه. والحق أنه يبدو- تبعاً لذلك- أن نفيّ الاختلاف عن اللحظة-المثال، وتصورها على نحو من الوحدة المغلقة، كان لا بد أن يؤول إلى تصورها خلواً، بالتالي، من أي حياة. ولعل ذلك ما تكشف عنه القراءة الأشعرية لموضوع هذه اللحظة-المثال (أعني حقبتيّ النبوة والخلافة)، قراءةً تهدر ما ينطوي عليه من مضمون حق، وتُسقط عليهما تصورات مثالية مفروضة من الخارج. والحق أن أي قراءة إسقاطية لا بد أن تؤول إلى نفيّ الحياة الباطنية للموضوع المقروء، وذلك من خلال ما تفرضه عليه من تصورات لا تنتمي إليه، ويتلاشى الموضوع تماماً تحت سطوتها[1]. ولعل ذلك يتضح- على نحو أظهر- من خلال، ما سبق الإلماح إليه، من التباين بين صورة هاتين الحقبتين (موضوع اللحظة-المثال) في كتابات الإخباريين، وبين تصورهما في نصوص المتكلمين (الأشاعرة بالطبع). إذ بينما تتجلى روايات الإخباريين- فيما يتعلق بهاتين الحقبتين- عن الدور الحاسم (للقبيلة) في تحديد مسار الأحداث، فإن تصورات المتكلمين، بخصوصهما، لا تتكشف إلا عن الحضور المهيمن للفضل والفضيلة. وإذ بدا أن تحليلاً يتجاوز روايات الإخباريين، يتكشف عن أن جملة المعطيات الواقعية السائدة في هاتين الحقبتين، لم تكن تسمح أبداً بما يتجاوز إطار القبيلة كمحدد للأحداث، لا فيما يتعلق بحقبة الخلافة فقط، بل وفيما يتعلق بحقبة النبوة أيضاً[2]، فإن ذلك يؤكد، بالطبع، على إهدار المتكلمين للمضمون الحي

(1) ويلاحظ، هنا، الترابط قوياً بين تصور اللحظة-المثال، على نحو صوري يخلو من الحياة، وبين الآلية المستخدمة في قراءتها؛ وهي الإسقاط، بما تحمله من دلالة إهدار المضمون الحي لهذه اللحظة. ولعل ذلك يعني أن تصوراً على نحو ما لأي موضوع لا بد أن يفرض آلية معينة في قراءته، تماماً بمثل ما إن آلية قرائية ما لا بد، بدورها، أن تفرض تصوراً معيناً للموضوع المقروء.

(2) يؤكد ذلك- لا شك- ما صار إليه ابن خلدون من أنه «هكذا كان حال الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب (أي بالقبيلة)»، انظر: ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 528.

لهاتين الحقبتين، وتصورهم مضموناً لا يمكن أن يكون، رغم مثاليته، إلا فقيراً وخاوياً. . . وصورياً بالطبع.

وإذا كان الأمر هكذا فيما يتعلق بصورية اللحظة-المثال، فإن صورية ما يتلوها من لحظات الانحدار تتأتى من تصورها كمجرد تكرار ممل وعقيم لكفرٍ أصلي مطلق، هو كفر إبليس، الذي يعد مثالاً لكل كفر أو انحدار لاحق. إذ «من المعلوم الذي لا مرية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم، فإنما وقعت من إضلال الشيطان الرجيم (إبليس) ووساوسه ونشأت من شبهاته، وإذا كانت الشبهات (الخاصة بإبليس) محصورة في سبع، عادت كبار البدع والضلالات (اللاحقة) إلى سبع، ولا يجوز أن تعدو شبهات فرق الزيغ والكفر والضلال هذه الشبهات، وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق، فإنها (أي شبهات إبليس) بالنسبة إلى الضلالات (الخاصة بالفرق) كالبذور»[1].

والحق أن هذا التصور للحظات التكفير والانحدار التي تنتظم كل التاريخ اللاحق للحظة التفضيل-المثال، لا تنطوي في باطنها إلا على مجرد التكرار لمثال الكفر الأصلي السابق (كفر إبليس)، إنما يتكشَّف عن أن الآلية الأشعرية في قراءة لحظات الانحدار، هي ذات الآلية الخاصة بقراءة اللحظة-المثال؛ وأعني أنها أيضاً آلية الإسقاط، التي تتبدى هنا في قراءة هذه اللحظات بتصورٍ من خارجها (هو كفر إبليس)، وليس من خلال ما تنطوي عليه في باطنها. وهكذا أيضاً يغيب المضمون الحي والحقيقي لهذه اللحظات ويتلاشى، وذلك من حيث أن الوعي لا يقصد، هنا، إلى قراءة كل لحظة منها من داخلها وبما تنطوي عليه فعلاً، بل يقصد إلى مجرد الرصد الخارجي المحض لكل ما يجعل ممكناً إسقاط تصور الكفر السابق على لحظةٍ ما. وإذ القصد هكذا لم يكن أبداً إنتاج معرفة حقَّة بهذه اللحظات، بل السعي إلى التماس ما يكرس إدانتها، فإنه ليس شيئاً أكثر من ذلك كشفاً عن صورية هذه اللحظات وخوائها، حسب هذه القراءة بالطبع.

لكنه يبدو أن هذا الإهدار للمضمون الحي للحظة (المثال أو حتى الانحدار)،

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 16-17.

والاكتفاء بإسقاط مضمون مثالي مُتَخيَّل عليها من الخارج، إنما يرتبط بقصد النسق الأشعري إلى أطلقة هذه اللحظة (اللحظة-المثال تحديداً) ونمذجتها؛ أعني تحويلها إلى نموذج مطلق يستحيل إلا تكراره، لا تخطيه[1]، وليس بالقصد إلى تكريس صوريتها وخوائها، وبما يعني أن (الصورية والخواء) يعدان- هكذا- إلزاماً للنسق لا بد أن يؤول إليه بالضرورة[2]. إذ الحق أن التصور التاريخي الأشعري قد راح يسعى إلى إنتزاع هذه اللحظة من تاريخها، عبر السكوت عنه تارة أو التنكر له وإخفائه تارة أخرى[3]، قصداً إلى أطلقتها ونمذجتها، وذلك من خلال تحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز في تعاليها على تاريخها، على كل سمات الإطلاق والقداسة. إذ الحق أن هذا التحول (من التاريخي إلى البنيوي) يعد آلية التصور الأشعري للتاريخ في تأسيس مركزية لحظته-المثال، وفرض هيمنتها على نحو يستحيل تجاوزه. إذ اللحظة حين تفك روابطها مع التاريخ (الذي أنتجها)، فإنها تسكن خارجه في سكون وثبات يستعصيان على أي تطور أو تجاوز، وبما يعني أنها تستحيل من (نقطة بدء) للوعي (تشبه الكوجيتو) يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع صورٍ للوجود تلاءم حدود تطوره الذاتي، إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون- ككل نموذج بالطبع- إلا واقعاً نهائياً مكتملاً لا سبيل بإزائه إلا التكرار والاجترار، والاحتفاظ به- في اكتماله المطلق- عصياً على التجاوز أو حتى الاستدماج في أشكال وجود أرقى.

ولعل ذلك يرتبط، في العمق، بأن (النموذج)- وخصوصاً مع انفكاكه عن التاريخ- لا يمكن أن يكون موضوعاً لموقف من طبيعة معرفية، بل من طبيعة نفسية بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي- وبلغة التحليل النفسي- نوعاً من «التثبيت» عنده، وإذ يعني هذا «التثبيت» بقاء الوعي أسير النموذج، وعلى نحو لا

---

(1) راجع حاشية (1) صفحة 212 من هذا الفصل، حيث الإشارة إلى الترابط بين «النمذجة» و«التكرار».

(2) وإذن فإنها المفارقة مرة أخرى بين ما يقصده النسق على نحو مباشر وبين ما يلزمه على نحو ضروري.

(3) انظر: الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 413.

يقدر فيه على السيطرة عليه وجعله موضوعاً له، بل ولا يقدر- وهو الأهم- على الإفلات من هيمنته وسطوته؛ وبما يعني أنه الموضوع- بالأحرى- للنموذج[1]، فإن ذلك يكشف عن كون النموذج موضوعاً لموقف نفسي لا معرفي. حيث المعرفة الحقَّة هي، في جوهرها، فعل جدلي؛ الأمر الذي يعني أنها، في العمق، فعل هيمنة، وذلك من حيث تقصد- كفعل- إلى استيعاب موضوعها واحتوائه وتجاوزه وتخطيه في آن معاً. ولعل ذلك يعني استحالة أن يكون «النموذج» موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة، وذلك من حيث يتكشف، بدوره، عن السعي إلى الهيمنة.

والحق أن هذا الضرب من المعرفة- الذي يناسب سعيه إلى الهيمنة- إنما يتمثل في تلك المعرفة الإجترارية التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى الاحتفاظ به في اكتماله المطلق، احتفاظاً تسعى فيه إلى التوحُّد معه، فتلغي ذاتها كفعل خلَّاق وتبقى كفعل تكرار، لا يكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعه، وهو ما يؤكد على طبيعتها النفسية لا شك، ويؤكد- قبلاً- على أن قصد أي نمذجة أو أطلقة ليس إنتاج معرفة، بل تكريس هيمنة، وأن الأمر حين يتعلق بهيمنة لحظة ما، في التاريخ، فإن القصد لا يكون إنتاج التاريخ، بل الخروج منه بالأحرى.

وإذا كان قد بدا أن قصد التصور الأشعري للتاريخ من أطلقة لحظة التأسيس ونمذجتها إنما يتمثل في فرض هيمنتها ومركزيتها، وذلك على نحو يستحيل معه إلا ثباتها واستقرارها، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن الدور الوظيفي لهذا التصور

---

(1) وليس من شك في أن كون الوعي يبدو، على هذا النحو، موضوعاً للنموذج، إنما يحيل إلى أنه لا ينطوي على أي فاعلية خاصة؛ وهو ما يعني- في سياق التاريخ- غياب أي فاعلية إنسانية بالطبع. والحق أن غياب الإنسان، عن تصور التاريخ الأشعري، يبدو شاملاً، وذلك من حيث يبدو أن «النمذجة»، ضمن هذا التصور، لا تنحصر فقط في (لحظة الفضل)، بل تطال أيضاً (لحظة الكفر) وذلك من خلال المصير إلى نمذجة كفر إبليس وأطلقته، وهو ما يعني أن التاريخ في هذا التصور، وبما هو مجرد تكرار شائه لنموذجي الفضل والكفر، إنما يُختزل في مجرد الصراع بين الله وأنبيائه (لحظة الفضل) وبين الشيطان (لحظة الكفر)، وبما ينطوي عليه من غياب أي فاعلية للبشر في صنع التاريخ وإنتاجه.

هو نفسه الخاص بالنسق الأشعري بأسره. فإذ بدا أن سعيّ النسق إلى تكريس سيادة المطلق الإلهي- وهو قصده المعلن- لم يكن غير قناع يخفي قصده الأصيل إلى تكريس سيادة المطلق السياسي، فإنه قد أمكن المصير من ذلك إلى أن الوظيفة القصوى للنسق تتبلور في مجرد السعي إلى تكريس كل ما هو قائم وتثبيته[1]؛ الأمر الذي يعد غاية كل إطلاق سياسي ومبتغاه. ولقد بدا أن هذا السعي ذاته إلى «تكريس الثبات» هو أيضاً قصد التصور التاريخي الأشعري ومبتغاه؛ وذلك من حيث بدا أن القصد المباشر من التفضيل (وهو نقطة البدء في التاريخ الأشعري)، إنما ينحصر أساساً في ترتيب الخلفاء في الفضل على نحو يدعم شرعية تراتبهم في الخلافة على ما تحقق[2]. ومن هنا ما بدا اصطناع المتكلمين ضروباً من الفضل ينسبونها إلى المتقدم ليتفوق بها على من يليه، فيصبح تقدمه في الخلافة، هكذا، مُبرراً ومشروعاً، ذلك باعتبار فضيلته بالطبع.

وإذ يتكشف التفضيل- هكذا- من مجرد السعيّ إلى تأسيس التراتب في الخلافة على التراتب في «الفضيلة»، وذلك لإقصاء المتداول في روايات الإخباريين، من أن التراتب في الخلافة إنما جاء مستنداً فقط إلى مفعول «القبيلة»، فإن ذلك يعني أنه قد تبلور، بالفعل، كإسقاط متأخر لقراءة أحداث هذه الحقبة. لكنه الإسقاط الذي لا يفرضه مجرد الإيمان، فيما قد يحسب المرء، ويموّه المتكلمون، بل الإسقاط تفرضه السياسة؛ وذلك من حيث كان يقصد إلى ترسيخ سياسة الحاضر عبر ترسيخ ما يؤسسها في الماضي. إذ في حين قد تؤول- ولا بد

---

(1) ومن هنا مثلاً ما صار إليه النسق (مع الغزالي) من تبرير سلطة القهر والتغلب، انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 115، وبالرغم من أن التفسير المعتمد لهذا التحول في فقه الإمامة من «البيعة والاختيار» إلى «القهر والإجبار» يرده إلى شرط تاريخي خالص (أعني ظروف الاجتياح الصليبي للعالم الإسلامي)، إلا أنه يبدو أن سعي النسق إلى تثبيت كل حكم قائم- وبصرف النظر عن كيفية تحققه- ليس بعيداً عن هذا النسق؛ وبما يعني أن هذا التحول قد تحقق، لا لأن الشرط التاريخي اقتضاه فقط، بل- والأهم- لأنه لا يجاوز الأفق المعرفي للنسق.

(2) «إذ المسلمون كانوا لا يقدمون للإمامة أحداً تشهياً منهم، وإنما قدموا من قدموه لاعتقادهم كونه أفضل وأصلح للإمامة من غيره». انظر: الجويني: **لمع الأدلة**، سبق ذكره، ص 116.

أن تؤول- قراءة لما حدث في الماضي من خلال مفعول (القبيلة) إلى إعادة النظر فيه، وعلى نحو قد يتقوض معه ما يترتب عليه في الحاضر، فإن قراءة لهذا الماضي تراه ينبني على (الفضيلة)، لا تؤول فقط إلى استبعاد إمكان النظر فيه، بل وترى في أن أي نظر فيه خروجاً على صحيح الاعتقاد؛ وبما يعني دوام الحاضر وثباته من حيث هو مجرد امتداد لماضٍ يستحيل النظر فيه، ناهيك بالطبع عن نقضه. ومن جهة أخرى فإن كون التفضيل قد انبنى- حسب الجويني-[1] على منع القول بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، إنما يحيل- وكما سبق التفصيل- إلى نظرية في أولية المتحقق على الممكن، وبما يعني أنه ينطوي على تصور للتاريخ لا يرى في الواقع إلا جانبه المتحقق فقط، ومن دون قدرة على النفاذ إلى جملة الممكنات الكامنة فيه. ومن هنا كونه يمثل تكريساً للواقع القائم وتثبيتاً له، ومناهضة لأي سعي إلى تغييره؛ وهو ما يعني أن هذا التصور التاريخي إنما يتكشف عن نفس الدور الوظيفي الذي كان يقصد النسق الأشعري بأسره إلى أدائه وتحقيقه.

ولعل هذا التماثل بين كل من النسق والتصور- لا من حيث قصدهما إلى أداء دور وظيفي واحد، بل ومن حيث تبديهما عن نظام بنيوي واحد- ليكشف عن أن تصور التاريخ الأشعري إنما يجد أساسه المعرفي في نظام بنية النسق الأشمل ووظيفته على نحو خاص. لكن ذلك لا يعني، بالطبع، أن التأسيس المعرفي من النسق للتصور، إنما يقف عند حدود التماثل بينهما في نظام البنية والدور الوظيفي. إذ الحق أن الأمر يتجاوز ذلك إلى دور تأسيسي لعناصر النسق الجزئية في بناء التصور؛ وأعني بناء عناصر التصور الجزئية خاصة. ولعل ذلك يعني أنه إذا كان نظام بنية التصور التاريخي إنما يجد ما يؤسسه معرفياً في نظام بنية النسق العقائدي الأشمل، فإنه يبدو بالمثل أن ما ينطوي عليه التصور (التاريخي) من عناصر جزئية، إنما تجد ما يؤسسها، كذلك، في عناصر النسق الجزئية. بل إنه يبدو أيضاً أن جملة الآليات والأدوات المنطقية والمحددة لعملية إنتاج التصور للأعمال التاريخية وأشكال كتابتها، إنما تجد أساسها المعرفي كله قاراً في بناء عناصر النسق الجزئية

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 430.

أيضاً، وهكذا يبدو الانتقال ضرورياً من التأسيس المعرفي لنظام التصور (التاريخي الأشعري) إلى التأسيس المعرفي لعناصره الجزئية من جهة، ولآليات إنتاجه للتاريخ وكتابته من جهة أخرى، فتكتمل بذلك دائرة التأسيس المعرفي من نسق العقائد للتاريخ؛ لا تصوراً فقط، بل وعمليات إنتاج أيضاً.

من نظام بنية التصور إلى بناء عناصره

إذا كان قد بدا- فيما سبق- أن التصور الأشعري للتاريخ إنما ينبني بأسره على رؤيته انهياراً وتدهوراً من لحظة فضل ومثال إلى لحظات تتلوها من الكفر والانحدار، وأنه (في انهياره) مجرد تكرار للحظة كفر وسقوط أصلي تقوم خارجه (أعني كفر إبليس)، بمثل ما إنه (في سعيه لقهر الانهيار) هو تكرار للحظة فضل ومثال تقوم خارجه أيضاً (أعني لحظة النبوة)، وأنه يُختزل- حسب هذا التكرار- في مجرد صراع لا دور للإنسان فيه بين نماذج الفضل ودواله (أعني الله وأنبياؤه)، وبين نموذج الكفر ومثاله (أعني الشيطان وخلفاؤه)، فإنه يمكن التمييز في هذا التصور- تبعاً لذلك- بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتآلف منها بناؤه الخاص. فثمة، من جهة، تلك الفكرة الخاصة بلحظة الفضل (أو النبوة) التي يبتدئ منها التدهور، وتصورها- لذلك- من طبيعة مثالية متعالية على التاريخ، وثمة الانهيار وتصور تجاوزه مشروطاً بفاعلية إلهية مباشرة، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل المتعالي التي تجسد هذه الفاعلية، وثمة أيضاً تلك الفكرة الخاصة بأن التاريخ، في انهياره وفي سعيه لقهر هذا الانهيار، لا ينطوي إلا على مجرد التكرار العقيم للحظتين متعاليتين خارجه (لحظة الكفر-المثال/ ولحظة الفضل-المثال)، وثمة أخيراً ما يرتبط بهذا التكرار من اختزال التاريخ في مجرد الصراع- أو التضاد بالأحرى- بين الله والشيطان. تلك إذن هي جملة الأفكار الجزئية التي يتألف منها بناء التصور، والتي يبدو أنها جميعاً إنما تجد ما يؤسسها معرفياً قاراً في البناء الجزئي لعناصر النسق.

فالحق أن مركزة لحظة الفضل-المثال حول النبوة[1]، ثم تصورها من طبيعة

---

(1) إذ بالرغم من أن حدود هذه اللحظة قد اتسعت لحقبة الخلافة، بل وبلغت إلى التابعين مع ابن خلدون مثلاً، إلا أنه يبدو أن النبوة وحدها هي المحور الرئيسي لهذه اللحظة، وذلك من =

مثالية متعالية ولاتاريخية، وذلك لتبرير تمايزها عن التاريخ اللاحق عليها بما هو «تدهور وانهيار»، فيما هي «فضل ومثال»، إنما يجد أساسه المعرفي قاراً في بناء نسق العقائد الأشعري للنبوة. إذ النبوة- ضمن هذا النسق- لا تتكشَّف؛ إن بتعريفها (في اللغة والاصطلاح)، أو بتعيين جهة وقوعها، أو بما يدل على صدقها، إلا عن كونها مجرد خطاب في المطلق غير مشروط بأي وضع إنساني أو تاريخي، وبمعنى أنها تستبعد تماماً أي حضور لما هو إنساني أو تاريخي في بناء أي واحد من هذه العناصر، وتستبقي فقط مجرد الحضور المطلق لله، رغم أن ذلك قد آل بالنسق كثيراً إلى مصاعب ومفارقات شتى. وإذ يبدو، هكذا، أن الانبناء ضمن سياق المطلق، وليس التاريخي، يمثل ثابتاً بنيوياً ينتظم العناصر الجزئية لما يمكن اعتباره «نسقاً نبوياً»[1]، فإن القول في واحد فقط من العناصر الجزئية الخاصة بالنبوة (كالتعريف من وجهة الوقوع... الخ)، سوف يتجاوز- لا شك- الحدود الخاصة بكونه مجرد عنصر جزئي إلى كونه نموذجاً دالاً على بنية النبوة بأسرها. وعلى هذا فإن حقيقة كون النبوة مجرد خطاب في المطلق، لا التاريخي، يمكن أن تتأتى- مثلاً- من التعيين الأشعري لوقوعها على جهة الإمكان والجواز[2]، بمثل ما يمكن أن تتأتى من أي عنصر جزئي آخر.

= حيث يرتبط إلحاق حقبتيّ الخلافة والتابعين بحدودها، بنوع من الحضور المباشر للنبوة فيهما، الأمر الذي يعني أن ما فيهما من فضل تستحقان به المركزيَّة إنما يأتيهما من النبوة بالطبع؛ وأعني خاصة من مجرد الصحبة والملازمة (ذات الطابع الشخصي) للنبي، وبحيث يكون الأكثر صحبة هو الأعلى فضلاً، والأقل صحبة هو الأدنى فضلاً.

(1) إذ بالرغم من استغراق النسق الأشعري الأشمل لعناصره كافة، ومنها النبوة بالطبع، إلا أن كل واحد من هذه العناصر يتكشف عن بنية باطنية يمكن معها اعتباره نسقاً خاصاً، وذلك مع ملاحظة أن هذه البنية الخاصة بعنصر جزئي (كالنبوة مثلاً) إنما تكتسب دلالتها الكلية من كونها تحقق البنية الخاصة بالنسق الأشمل في حقلها الخاص.

(2) وإذ يبدو أن ثمة من يرى، في المقابل، أن وقوع النبوة يتعيَّن- حسب الأشاعرة- على جهة الوجوب، فإنه يمكن رد هذا التباين إلى إمكان التمايز بين عاملين يحددان الوقوع ويعينان جهته هما: الله والإنسان، وإذ يكون (الله) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الإمكان، لا جدال: حيث الأفعال جميعاً بالنسبة له على الجواز، ولا واجب أبداً، وأما حين يكون (الإنسان) هو عامل التحديد، فإن جهة الوقوع هي الوجوب لا محالة، حيث لا =

إذ الحق أن التعيين الأشعري لوقوع النبوة على جهة الإمكان، إنما يرتبط بما صار إليه النسق، على العموم، من أن «الفعل الصادر منه (الله) مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض»[1]؛ وهو التصور للفعل اللازم، على نحو جوهري، لإثبات القدرة الإلهية مطلقةً من كل تحديد، وذلك باعتبار أن «المصحح للمقدورية هو الجواز، ولو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمنعان من المقدورية»[2]. وإذا كان قد بدا أن تصور الفعل منطوياً، هكذا، على ضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض، هو مما يقتضي حقاً ضرباً من التبرير العلّي أو الغائي لاختصاص أحد وجوهه (الجائزة) بالوجود، فإن النسق قد صار إلى أن الله إنما يفعل ويبدع «لا لغاية يستند الابداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان»[3]. والحق أن هذا الإبطال للقصد والغرض كان لازماً بسبب تصور النسق له مهدداً للذات الإلهية عبر وصمها بالنقص والحاجة، وذلك من حيث يكون «الفاعل بغرض مُستكمل بالغرض»[4]؛ الأمر الذي «يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له، وأن يكون ناقصاً قبله»[5]. وإذن فإن الثابت الملازم للنسق أبداً، هو ما ألزمه إبطال القصد والغرض؛ وأعني به إدراك كل ما يمكن تصوره عنصر تعيين وتحديد (أو حتى كشف وتحقيق فيما بدا من الحديث القدسي عن الكنز المدفون) للهوية، باعتباره عنصر تهديد لها، وبما يؤكد على كون النسق لا يرى في أي تحديد (تاريخي أو إنساني أو حتى طبيعي)، لما

= شيء يدخره النسق للإنسان إلا الواجب أبداً، ويبقى أن التحليلين معاً يؤديان، في النسق، نفس الوظيفة.

(1) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 52.

(2) الرازي: **معالم أصول الدين**، سبق ذكره، ص 52.

(3) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 224.

(4) الطوسي: **تلخيص المحصل** (بذيل كتاب الرازي: **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 205.

(5) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 226.

فيه من «الإطلاق» إلا عنصر تهديد لا بد من نفيه ورفعه[1]...، ومن هنا نفي الغرض ورفع القصد.

وإذ بدا لازماً- بعد هذا الإبطال للغرض والقصد- ضرورة فرض مرجح يترجح به وجود أحد وجوه الفعل الجائز على عدمه، وذلك من حيث تبقى معضلة اختصاص أحد وجوه الفعل الجائز على عدمه، قائمة دون تجاوز، فإن النسق قد صار- وكعهده أبداً- إلى تصور هذا المرجح في إرادة مطلقة غير محددة بشيء خارجها، هي فقط «ما يتأتى بها تخصيص الممكن»[2]. وأما «ما يُقال من أن العلم بالمصلحة (أو الغرض) صالح لذلك (التخصيص) فممنوع، إذ قد تكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية»[3]. وإذن فإن المطلق هو ما يحدد ذاته وفعله بنفسه، ومن دون أن يكون لشيء خارجه أي دور في تحديده.

ولعله يُلاحظ أن النسق، هنا، قد تطرف في استبعاد أي دورٍ لما هو خارج ذاته في تعيين فعله[4]، وإلى الحد الذي لا يكون فيه، حتى لعلمه هو نفسه بالمصلحة (الإنسانية بالطبع) أي دور في تعيين فعله وتحديد ماهيته. ومن هنا ما صار إليه من أنه «لا ينبغي أن يتوقف عاقل في أن علمه (أي الله) بوجه المصلحة (أو الغرض) لا يكفي في فعله»[5]. إذ الفعل- أو بالأحرى أحد وجوهه الجائزة- يترجح وقوعه بمجرد تعلق الإرادة المطلقة به، وليس لصفة في ذاته، كمصلحة ينطوي عليها أو غرض يقصد إليه، وذلك لأن الأفعال- حسب النسق- لا تنطوي

---

(1) وليس من شك في أن هذا الثابت يرتبط، في العمق، بنظام النسق- المُشار إليه آنفاً- في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسِّسة.

(2) محمد نووي بن عمر الجاوي: **شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد**، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، 1954، ص 24.

(3) كمال الدين الحنفي: **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق يوسف عبد الرازق، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949، ص 159.

(4) ولعله لوحظ على مدى النسق، أنه فيما المطلق يتحدد بذاته وفي استبعاد تام لأي شيء خارجه، فإن ما سواه (أو العالم والإنسان) لا يتحددان إلا من خارجهما على الدوام.

(5) مصلح الدين الكستلي: **حاشية على شرح العقائد النسفية**، (بذيل **شرح العقائد النسفية**)، القاهرة، 1310هـ، ص 86.

في ذاتها على ما تتقوَّم به، فيما سبق القول، بل تتقوَّم بما يلحقها ويتعلق بها من الخارج فحسب[1]؛ وهي هنا محض الإرادة المطلقة.

ولعله يمكن المصير من ذلك إلى أنه فيما يحيل تصور اختصاص أحد الوجوه الممكنة للفعل بالوجود دون غيره، مُبرراً بالغرض والمصلحة (الإنسانيان بالطبع) إلى تصوره يتحدد في سياق إنساني وتاريخي، فإن تصوره مُرجحاً بمحض الإرادة (المطلقة) إنما يحيل، في المقابل، إلى تصوره يتبلور ضمن سياق المطلق فقط. ولعل ذلك يعني أن تصور النبوة، وككل أفعال الله، «ممكن يستوي طرفاه»[2]؛ وبمعنى أنها «ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون، وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان»[3]، وما يرتبط بذلك، بالطبع، من وقوعها بمطلق الإرادة، لا بالقصد والغاية، إنما يحيل إلى أن المعتبر لدى الأشاعرة، في النبوة، هو (الخطاب الإلهي) بما ينطوي عليه من إطلاق، وليس (الوضع الإنساني) بما ينطوي عليه من تحديد[4]. وليس من شك في أن هذا الانبناء للنبوة في النسق الأشعري ضمن سياق (المطلق) لا (التاريخي)، هو- لا غيره- ما يؤسس معرفياً لما صار إليه التصور التاريخي الأشعري من بنائها كلحظة مثالية متعالية ومن طبيعة لاتاريخية، يبدأ منها التاريخ اللاحق مسيرة سقوطه وانهياره، وكذا يؤسس للكيفية التي انبنى بها الوحي في سياق هذا التصور التاريخي أيضاً، وذلك من حيث يتبلور، بدوره، كخطاب في المطلق لا ينطوي على أي تعدد أو اختلاف، فصار

---

(1) ليس من شك في أن هذه الإضافة من الخارج التي تبدو ثابتاً يلازم النسق أبداً، هي مجرد نتاج لتصور مقولاته المؤسِّسة في حالة انقسام وتجاور.

(2) التفتازاني: **شرح العقائد النسفية**، سبق ذكره، ص 164.

(3) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 318، ولا جدال في أن هذه إشارة صريحة إلى أن كون النبوة ولا كونها (هما) بالنسبة إلى ذاتها سيان، إنما تؤكد على أنها- وككل فعل- لا تنطوي في ذاتها على ما يتعيَّن به وقوعها أو عدمه، بل التعيّن يأتيها من المطلق فقط.

(4) والحق أن النبوة، وبما هي خطاب لا سبيل البتة إلى إدراكه خارج العالم، لا بد أن تقصد- وحسب البناء الخاص لكل خطاب في العالم- إلى شيء خارج ذاتها. وهو ما يعني أن الوضع الإنساني والتاريخي يدخل في تركيب طبيعتها الخاصة ويحددها، وهو الأمر الذي يتبدى جلياً من خلال تطورها بالنسخ.

أدنى إلى الوحدة المغلقة التي لا تقبل شيئاً سوى التكرار، وبحيث استحال- وكما سبق القول- إلى مجرد «نموذج» يستحيل إلا الاحتفاظ به- ككل نموذج- في اكتماله المطلق عبر الاجترار، وليس نقطة بدء للوعي يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود أعلى، وذلك مع الاحتفاظ بها في علاقة تفاعل وحوار. وفي كلمة واحدة، فإنه قد استحال إلى أساس للتاريخ بما هو آلية «تكرار»، وليس مغامرة «حوار»، أو التاريخ بما هو تقليد واتّباع، وليس التاريخ بما هو خلق وإبداع[1].

وإذ الأمر، هكذا، فيما يتعلق بلحظة الفضل-المثال (وأعني أنها تجد أساسها المعرفي قاراً في بناء نسق العقائد للنبوة)، فإن ما يلحقها من الانهيار، وما يبدو من استحالة تجاوزه إلا بتدخل إلهي (عبر تكرار لحظة الفضل-المثال التي تجسد هذا التدخل)، إنما يجد أساسه المعرفي قاراً بأسره في سياق الأنطولوجيا الأشعرية؛ وأعني- بالطبع- في سياق نظرية «الجواهر والأعراض»[2]، وما ينبني عليها خاصة، من تصورات للحركة والزمان والفعل هي التي تؤسس لهذا الانهيار على نحو مباشر.

فإذ ينطوي التاريخ الأشعري، انطلاقا من بنائه للعلاقة بين لحظتيه الجوهريتين على نحو من الانقسام والتجاور والتمايز، على تصورٍ للحركة التاريخية تبدو فيه انتقالاً حاداً بين لحظتين منفصلتين على نحو قاطع، حتى لتبدو الواحدة منهما-

---

(1) وإذ يمكن متابعة القول، بمفردات الخطاب العربي المعاصر، فيقال: التاريخ بما هو حقل استعارة واستهلاك، لا بما هو إطار فاعلية وإنتاج، فإن في ذلك ما يؤكد، بالطبع، على أن ثمة بين الخطابين (التراثي والمعاصر) ما يجعل حداثة الخطاب المعاصر مجرد زخرف وادعاء، وخصوصاً أن الأمر يتعلق بفضاء التأسيس المعرفي.

(2) بلغت هذه النظرية حداً من المركزية في النسق الأشعري بدت معه بمثابة الحقل المؤسس للعديد من عناصره وقضاياه. فإذ انبثقت منها تصورات الزمان والحركة والفعل على نحو مباشر، فإن تصورات كالنفس والعقل قد انبنت بحسبها أيضاً. . . وفيها تبلور- أو لعله تجسد- الملمح الأساسي لنظام النسق في ترتيب العلاقة بين مقولاته المؤسِّسة الثلاث (الله والعالم والإنسان) على نحو من الانفسام والتجاور والتنابذ، وهذا بالطبع مع تذكر أن أجسام العالم تنبني بحسبها أيضاً. ولعل في ذلك تفسيراً لاستغراقها لعلم الكلام المتأخر، وعلى نحو يكاد أن يكون شاملاً.

وحسب بنائها في التصور الأشعري للتاريخ- وحدة مغلقة على طبيعة مغايرة تماماً للأخرى[1]، حتى لقد لاح أنهما- وفيما سبق القول- ينعكسان عن تاريخين متمايزين تماماً، وليس تاريخاً واحداً تتواصل لحظاته في ترابط وتداخل تبدو فيه الواحدة منهما منطوية على الأخرى ومنتجة لها، فإن هذا التصور للتاريخ انتقالاً بين لحظة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى، إنما يجد أساسه قاراً في الحقل المعرفي الخاص بتصور «الحركة» في النسق؛ وذلك من حيث تنبني (أعني الحركة) في سياق ضرب من التفتت والانفصال إلى أجزاء لا فعل للجزء منها في الآخر؛ وأعني- بالطبع- باعتبار كونها جزءاً من البناء العام لنظرية «الجواهر والأعراض»، التي لا تتكشَّف البتة إلا عن الانفصال والتفتت والتجاور ينتظم بناء العالم بأسره، فيما بدا ضرورياً لإطلاق القدرة وشمول العلم (الإلهيان بالطبع).

إذ الحركة، ضمن هذا البناء الأشعري للعالم، تعد أحد الأعراض «التي لا يصح بقاؤها، والتي تعرض في الجوهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها»[2]. ذلك أنه «عندما يُخلق العرض يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه، فيذهب أيضاً ذلك الآخر، فيخلق ثالثاً من نوعه، هكذا

(1) وإذ يبدو أن لحظة- ضمن هذا الانفصال الذي لا تكون الواحدة فيه نتاجاً للأخرى- لا تحتفظ البتة بشيء يخص الأخرى، ناهيك بالطبع أن تنطوي عليها، فإنه يبدو أن تصوراً للعلاقة بين لحظات التاريخ على هذا النحو من الانفصال والتقطع، هو ما يؤسس لجوهر الرؤية السلفية التي تكاد، الآن، أن تسود العالم العربي بأسره، وذلك من حيث تنبني هذه الرؤية، أساساً، على تصور للحاضر لا يحتفظ البتة بشيء ينتمي إلى اللحظة- المثال، ناهيك أن ينطوي عليها بالطبع. ومن هنا السعي إلى إحلال هذه اللحظة- المثال محل الحاضر- المنهار، إحلالاً لا يمكن أن يكون (بسبب تصور هذه اللحظة نموذجاً نهائيا مكتملاً) إلا عبر التكرار؛ وهو الأمر الذي يستحيل إلا عبر حذف الحاضر ونفيه، لا احتوائه ورفعه، وذلك من حيث يستحيل أن تحتفظ اللحظة-المثال (حال تكرارها بالطبع) بشيء يخص هذا الحاضر وينتمي إليه جوهرياً. وإذ يبدو أن انتقالاً كهذا، لا تنطوي فيه اللحظة السابقة على تلك اللاحقة لها، بمثل ما تحتفظ تلك اللاحقة ببناء السابقة عليها، هو مما يستحيل إلا قفزاً، فإنه يبدو وكأن عناصر الحركة الأشعرية من الانفصال والقفز وغيرها، تتكامل في بناء الرؤية السلفية للتاريخ؛ وعلى نحو يؤكد انتماء هذه الرؤية إلى المجال المعرفي الأشعري، الأمر الذي يحيل إلى أن النسق الأشعري يؤسس معرفياً حتى لما يبدو وكأنه خروج عليه.

(2) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 18.

دائماً»[1]. وإذ الحركة- والحال كذلك- لا تبقى زمانين، بل تبطل- ككل الأعراض- في ثاني حال وجودها، فإن ذلك يعني أنها لا تكون فعلاً ممتداً ومتصلاً، بل فعلاً منقطعاً ومنفصلاً؛ وذلك من حيث أن بطلانها في الحال الثاني لوجودها، إنما يعني خلو المتحرك (وهو الجوهر أساساً) منها في هذا الحال الثاني، وطروء السكون عليه[2]، إلى أن يخلق الله فيه عرض الحركة من جديد، والذي يبطل بدوره ليطرأ سكون آخر. . .، وهكذا أبداً؛ الأمر الذي يعني أن السكون (أو أجزاءه بالأحرى) تتخلل أجزاء الحركة[3]، وأن كل واحد من أجزاء هذه الحركة هو، على هذا النحو، منفصلٌ ومستقل بالسكون المجاور له عن جزء

---

(1) موسى بن ميمون: **دلالة الحائرين**، نشرة حسين أتاي، (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص 202، وينطوي الكتاب على واحد من أكثر العروض ثراءً وشمولاً فيما يتعلق بمسألة الجواهر والأعراض عند المتكلمين.

(2) ذلك «أن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض (الحركة)، فلا بد له أن يكون له عرض (السكون)، لأن كل ضدين، فلا يخلو القابل من أحدهما». انظر: المصدر السابق، ص 200.

(3) والملاحظ أن هذا التصور لأجزاء السكون تتخلل أجزاء الحركة كان هو الأداة الأشعرية في التمييز بين حركة سريعة وأخرى بطيئة. إذ حين «احتج الفلاسفة: بأن السرعة والبطء قائمان بالحركة، فإنها توصف بهما دون الجسم (وكان ذلك سبيلهم إلى دحض الحجة الأشعرية عن استحالة قيام العَرَضْ بالعَرَضْ)، فإن الأيجي يرد: إنه لا يصح على مذهبنا فإنهما (أي السرعة والبطء) ليسا عرضيْن (في الحركة التي هي عَرَضْ)، بل للسكنات المتخللة، وقِلتها وكثرتها». . .، يعني- والإفاضة من ابن ميمون- أن هذا الذي ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين في زمان واحد، ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة، بل علة ذلك أن هذه الحركة التي نسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر، وتلك التي نسميها سريعة تخللتها سكنات أقل. . .، (وحتى) إذا قيل لهم: أرأيتم إذا تحركت الرحى دورة كاملة، أليس الجزء الذي في محيطها قد قطع مسافة الدائرة الكبيرة في الزمان بعينه الذي قطع فيه الجزء الذي هو قريب من مركزها الدائرة الصغيرة، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة، ولا يتسع لكم القول إن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله واحداً متصلاً؛ أعني جرم الرحى، فكان جوابهم: «إنها تتفكك أجزاؤها عند الدوران، وتكون السكنات التي تتخلل كل جزء يدور قريباً من المركز أكثر من السكنات التي تخللت الجزء الذي هو أبعد من المركز». وهكذا تتخلل أجزاء السكون ما يبدو وكأنه حركة واحدة متصلة لجسم واحد، الأمر الذي يرتبط بتفتت الجسم نفسه وانفصال أجزائه، حسب تركُّبه من الجواهر بالطبع. انظر: الإيجي: **المواقف**، ص 101، وابن ميمون: **دلالة الحائرين**، ص 198-199.

الحركة الذي يلحقه. وإذ الحركة- والحال كذلك- لا يمكن أن تكون إلا قفزاً (أو طفراً) من جزء فيها إلى آخر يفصلهما السكون، فإن ذلك يعني أنها حركة انفصال[1]، وليس اتصال.

وليس من شك في أن تصوراً للتاريخ هو انتقال من لحظة إلى أخرى تغايرها وتنفصل عنها (كالحال في التاريخ الأشعري)؛ وبما يعني أنه انتقال بالانفصال والتقطع، إنما يجد أساسه قاراً في هذا التصور للحركة انتقالاً بالانفصال لا بالاتصال. حيث الانتقال في التاريخ من لحظة إلى أخرى لا يستلزم- كالحال في الحركة تماماً- اتصالهما على أي نحو، بل إنه وكما يكون الواحد من أجزاء الحركة منفصل ومستقل بالسكون المجاور له عن جزء الحركة الذي يلحقه، فإن لحظة ما من لحظات التاريخ (هي جزء من حركته) إنما تنفصل وتستقل (بالسقوط المجاور لها) عن جزء حركته اللاحق؛ وأعني بالطبع لحظته اللاحقة. وضمن سياق هذا التقطع والانفصال بين لحظاته، فإن الانتقال بينها يكون- كما هو في الحركة- قفزاً أو طفراً من لحظة إلى أخرى، وذلك من حيث أنه لا سبيل للانتقال بين لحظات أو أجزاء منفصلة ومتمايزة إلا القفز أو الطفر[2]. ومن هنا إمكان الانتقال أو الطفر (في التاريخ الأشعري) من اللحظة-المثال إلى ما يتلوها من لحظات الانهيار، رغم الانفصال والقطيعة الكاملة بينهما. وكذا الانتقال أو

---

(1) والحق أن حضور الانفصال في بناء هذه الحركة، يبلغ حداً من المركزية مضى معه النسق إلى تصور حركة شيء ما هي جملة حركات منفصلة، وليست متصلة، وذلك باعتبار «أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام، فلا يُقال أن عرضاً منها مخصوصاً بجملة ذلك الجسم، بل ذلك العرض، هو عندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تآلف منها ذلك الجسم. . . ، (ولذلك) قالوا في الجسم المتحرك (أن) كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك، ولذلك تحرك جميعه»، انظر: ابن ميمون: **دلالة الحائرين**، ص 200.

(2) ولقد بدا- فيما سبق- أن هذا الطفر ذاته هو ما يؤسس لاتاريخية الخطاب العربي المعاصر، وذلك من حيث لا يعرف هذا الخطاب إلا القفز الدائم على اللحظة الراهنة فيه، والتي تخص واقعه، إلى لحظة أخرى مستعارة من واقع مغاير يخص (ماضي الذات)؛ حيث الاستعارة من السلف، أو يخص (حاضر الآخر)؛ حيث الاستعارة من الغرب. وهكذا- أيضاً- يؤسس الطفر الأشعري لما يسود الخطاب العربي المعاصر من إمكان التقدم قفزاً، وهو ما يؤكد- من جديد- على مركزية الحضور التأسيسي للنسق الأشعري في الخطاب المعاصر، رغم خفائه.

الطفر- ولكن في مسار معاكس- من لحظات الانهيار إلى لحظة الفضل والمثال؛ حيث الأمر لا يقتضي أي تمثُّل أو إعادة بناء لها، وبحيث تصبح عملية استعادتها تواصلاً طبيعياً معها، بل الأمر يُختزل في السعي إلى مجرد إعادتها وتكرارها، وذلك بالقفز إليها (أو الطفر منها هي نفسها إلى الحاضر المنهار)، فيما يبدو خلاءً تاريخياً لا مجال للانتقال فيه إلا قفزاً أو طفراً [1].

وهكذا يبدو أن تاريخاً ينبني على انقسام لحظاته وتمايزها إلى حد المغايرة (كالتاريخ الأشعري)[2]، إنما يجد أساسه المعرفي في تصورٍ للحركة، لا اتصالاً

---

(1) وهنا أيضاً يؤسس الأنطولوجي، في الحركة، للتاريخي فيها، وذلك من حيث يتوازى هذا الانتقال في خلاء تاريخي مع خلاء تفترضه الحركة في بنائها الأنطولوجي. «إذ الحركة عند المتكلمين ليست، كما نفهمها نحن اليوم، عبارة عن انتقال الجسم من مكان إلى مكان، كلا، فلقد سبق أن قلنا أنه ليس ثمة مكان، وإنما جواهر وخلاء، وإذن فالحركة هي انتقال الجوهر الفرد في الخلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر». انظر: محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، (المركز الثقافي العربي)، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1991، ص 183. وإذ يمكن القول- تبعاً لذلك- أن الحركة، ضمن سياق التاريخ، هي انتقال الحدث (وهو جزء التاريخ الذي لا يتجزأ أو جوهره الفرد) في الخلاء التاريخي من مجاورة حدث فرد إلى مجاورة حدث فرد آخر، فإن ذلك يعني أن أحداث التاريخ هي- كالجواهر الفردة- أجزاء يقوم بينها الانفصال والتجاور. ولعل في ذلك تفسيراً لكيفية حضور الحدث في الكتابات التاريخية منفصلاً عن غيره ومتجاوراً معه؛ حيث المؤرخ لا يعرف- أيا كان نمط التأريخ الذي يعمل في إطاره- إلا جملة أحداث منفصلة يسعى إلى تجميعها متجاورة، الأمر الذي استحال معه التاريخ إلى عمل خارجي فقير، لا حضور فيه البتة لعلاقة أو رابطة باطنية تنتظم أحداثه ووقائعه. ولعل ذلك يُستفاد من انحصار التاريخ- وبحسب تعريفه- «في البحث عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت»؛ يعني أن حاصله هو تعيين كل حدث بوقته (والذي هو أيضاً أجزاء منفصلة)، وليس إدراك روابطه بما يسبقه أو يلحقه. انظر: شمس الدين السخاوي: **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، (ضمن كتاب: فرانز روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، (مؤسسة الرسالة)، دمشق، الطبعة الثانية، 1983، ص 385.

(2) وإذ يبدو أن نظرة على مجمل تاريخنا المعاصر تراه، بالمثل، منطوياً- عند سطحه على الأقل- على جملة لحظات تلح كل واحدة منها على تمييز نفسها عن الأخرى، وعلى نحو يتبدى فيه الانتقال والتحول بينها غير خاضع لأي منطق أو نظام، فإن ذلك يعني أن الانفصال والتمايز هو الثابت المؤسس لخطابنا التاريخي كله.

تتداخل فيه اللحظة مع الأخرى، وبحيث يبدو وكأن الواحدة منها تنطوي على الأخرى وتحيل إليها، بل انفصالاً وتقطعاً تتجاور فيه الواحدة منها مع الأخرى؛ وبحيث تكون الواحدة منها وحدة صماء مغلقة لا سبيل للانتقال منها إلى الأخرى إلا قفزاً[1]. وفي المقابل، فإن تاريخاً ينبني على تصور لحظاته من طبيعة واحدة؛ وأعني من دون أي انقسام وتمايز بينها، إنما يجد أساسه في تصورٍ للحركة تكون تواصلاً، لا تقطعاً[2]. وهكذا يبدو بناء الحركة التاريخية مشروطاً، في كل حال، ببناء للحركة ينطوي عليه سياق يقع خارج التاريخ؛ الأمر الذي يعني أن التاريخ في إطار النسق، أي نسق، ليس وحدة مغلقة على نفسها، بل حقلاً ينفتح على غيره ليتأسس به ويؤسسه في آن معاً، وذلك بحسب انتمائه مع غيره إلى مجال بنيوي واحد يؤسسها جميعاً بالطبع.

وإذا كان الانتقال، في التاريخ الأشعري، من الفضل إلى الانهيار (وبوصفه

---

(1) والحق أن تاريخاً- كهذا- ينبني على تصور للحركة قفزاً أو طفراً، لا يمكن أن يعرف البتة شيئاً عن «التقدم»؛ وذلك من حيث يعني تصور (الطفرة) إلغاء أي علاقة ضرورية ومنطقية بين لحظة، في التاريخ، سابقة، وأخرى لاحقة، فيفقد بذلك مفهوم «التقدم» أساسه ومعناه؛ وأعني من حيث يفترض هذا المفهوم ضرباً من الارتباط الضروري بين لحظات التاريخ، بما يفسح المجال لتراكم الخبرة وتبلور الوعي (التاريخيين)، وهما هيولي التقدم ومادته.

(2) وهكذا فإن تصور التاريخ، في سياق الفلسفة الحديثة، صيرورة للتقدم المتصل، إنما يجد ما يؤسسه في التصور النيوتوني للحركة المطردة؛ وهو التصور المستقر للحركة في الفيزياء الكلاسيكية، وذلك بمثل ما إن التصور المستقر للحركة في الفيزياء النووية المعاصرة، لا اطراداً، بل تقطعاً، قد أسس بدوره لتصور التاريخ، في سياق ما بعد الحداثة (عند فوكو مثلاً) بوصفه خطاباً «يعتمد بصورة جلية على مقولات الانفصال والاختلاف، ويستخدم مفاهيم العتبة والقطيعة والتحول، ووصف السلاسل والحدود»، انظر: فوكو: **حفريات المعرفة**، ص 14، والملاحظ أنه بينما كان هذا التصور للتاريخ عند فوكو «سلسلة قطائع»، يقصد إلى إقصاء مفاهيم الأصل الثابت والمركز التي ظلت الفلسفة الغربية تدور حولهما، عن حقل التفكير، فإن تصور التاريخ الأشعري جملة أحداث منفصلة كان يقصد، في المقابل، إلى تكريس أصل ثابت ومركز تستمد منه الأحداث وجودها ومعقوليتها؛ وأعني أنه بينما يقصد الأول إلى التفكير خارج حقل الميتافيزيقا، فإن التصور الأشعري لا معنى له البتة خارج هذا الحقل ذاته. ومن هنا ضرورة التمييز بين «تاريخ تقطع وانفصال» يستهدف، في سياق ما بعد الحداثة، إلغاء مركزية أي أصل وثباته، وبين «أصل ثابت» يقتضي تكريس هيمنته ومركزيته بناء التاريخ على نحو من الانفصال والتقطع.

انتقالاً بين لحظتين منفصلتين ومتغايرتين) إنما يجد ما يؤسسه، هكذا، في البناء الأنطولوجي للحركة، فإن التصور الأشعري للانهيار، إنما يرتفع لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (وأعني عبر تكرار لحظة فضل ومثال تقع خارجه)[1]، إنما يجد بدوره، ما يؤسسه معرفياً في البناء الأنطولوجي للزمان (والذي هو أيضاً جزء من نظرية الجواهر والأعراض). إذ الزمان، وبحسب بنائه وتعريفه، إنما يحيل إلى أن التصدع والانهيار يلزمان أبداً كل ما يقع فيه ويقارنه من فعل أو حدث أو حتى موجود؛ وذلك من حيث إن التفتت إلى أجزاء، وبما يجاور كل جزء من السكون أو العدم، هو- كالحال في الحركة، وفي كل ما ينتمي إلى نظرية الجواهر والأعراض- المبدأ المحدد لبناء الزمان؛ الأمر الذي يعني أن النسق سيفكر في الزمان بذات المفاهيم التي يفكر بها في «الجواهر والأعراض». وبالفعل فإن تصور الزمان- داخل النسق- يتناهى إلى أجزاء لا تتجزأ، أو «آنات لا مدة لها»[2]، إنما ينبني- لا شك- على تصور الأجسام تتناهى إلى «أجزاء صغيرة جداً لا تقبل التجزئة لدقتها، لا للجزء الواحد منها كمٌّ بشكل عام»[3]. وإذ يبدو أن (الكم) يلحق بالجواهر «إذا اجتمع بعضها على بعض»[4] فإنه يمكن المصير إلى أن (المدة) تلحق بآنات (الزمان) «إذا اجتمع بعضها على بعض» بالمثل. وهكذا تكون (المدة)- وهي جوهر الزمان- لا من الآن نفسه (الذي يبدو كالجوهر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به)[5]، بل من مجرد اجتماع الآنات

---

(1) ولعله يلزم التنويه بأن هذا التصور الأشعري لانهيار لا يرتفع بفعل من التاريخ، بل من خارجه، إنما يؤسس لما يسود الخطاب العربي المعاصر من تصور (السقوط الملازم له أبداً، لا يرتفع إلا بنهضة، صار بعضهم إلى القطع بأنه «لا يستطيع تصورها ما لم تقم على المبادئ الأوروبية». (انظر: سلامة موسى: **ما هي النهضة**، سبق ذكره، ص 90)، أو بإصلاح اعتقده البعض قائماً فقط في ما «صلح به أول أمر هذه الأمة»، وهكذا بات الخطاب لا يعرف سبيلاً إلى الإصلاح أو النهضة، إلا باستعارتهما من خارج واقعه.

(2) دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، سبق ذكره، ص 70.

(3) موسى بن ميمون: **دلالة الحائرين**، سبق ذكره، ص 196.

(4) المصدر السابق، ص 197.

(5) والحق أن كون (الآن)، في الزمان، هو كالجوهر الفرد، في الأجسام، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به، إنما يجعل من وحدة الزمان- كوحدة الجسم- شيئاً خارجياً محضاً؛ الأمر =

إلى بعضها[1]؛ والذي هو- ككل اجتماع داخل النظرية والنسق بأسره- اجتماع مجاورة فقط.

«ومن هنا كون الزمان الأشعري، هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات يحدث الواحد بعد الآخر، ولا صلة بين الواحد والآخر»[2]، لأن كل ما يجمع الواحد منها بالآخر هو مجرد تجاوره معه. وكالحال في الأجسام، فإن هذا التصور للزمان الذي ينبني على الانفصال والتجاور، كان لا بد أن ينتهي إلى افتراض المفهوم المتضافر معهما في شبكة مفاهيمية واحدة؛ وأعني به الخلاء، كإطار لحركة هذه الأجزاء أو الذرات المنفصلة، والتي يلح النسق على أنها تكون، ضمن هذا الخلاء- وفيما يتعلق بالزمان طبعاً- حركة انتقال، أو طفرٍ بالأحرى، من الآن إلى

= الذي يعني أن الزمان- والتاريخ بالتالي- مُعرضٌ، كالجسم تماماً، للتصدع والانهيار في كل لحظة؛ وذلك من حيث يفتقر الواحد منها (أعني الزمان والتاريخ والأجسام) إلى أي مقوِّم باطني لوحدته، أو حتى وجوده، وهنا فإنه وكما أن الله هو الذي يحفظ الجسم في الوجود من خلال الخلق المستمر له، فإنه، هو وحده أيضاً، الذي يمكنه إقالة التاريخ من عثرة انهياره وتصدعه. ولعل في ذلك تفسيراً لما صار إليه النسق من تصور الانهيار في التاريخ، لا يرتفع إلا بالحضور الفاعل لله فيه، وذلك عبر تكرار لحظة الفضل والمثال بالطبع؛ والتي يبدو القول بتكرارها بمثابة الاستدعاء لنظرية «الخلق المستمر» من حقل الأنطولوجيا إلى حقل التاريخ.

(1) ولقد كان ذلك مما يقتضيه النسق حتماً، إطلاقاً لقدرة الله بالطبع، وذلك لأن اجتماع الآنات- وحسب منطق النظرية- لا يكون من نفسها، بل من الله؛ الأمر الذي يعني أن (المدة)- بل والزمان- هما من الله، أو أنهما الله نفسه، ولعل ذلك يتسق مع ما ورد عن النبي صلى الله علية وسلم في الأثر من التحذير عن سب الدهر، لأن الله هو «الدهر»، والعجيب حقاً، أن هذا الإطلاق الإلهي المستفاد من تصور «الله هو الدهر»، قد استحال- وكالعهد أبداً- إلى ضرب من «الإطلاق السياسي»، يُستفاد من تصور «السلطان هو الزمان» بالمثل؛ وهو التصور الذي أكدته رواية لابن قتيبة في **عيون الأخبار** يقول فيها: «سمع زياد رجلاً يسب الزمان (لاحظ التماثل مع سب الدهر)، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبته، وإنما الزمان هو السلطان». نقلاً عن محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص 198.

(2) علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1،(دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة السابعة، 1977، ص 475.

آخر يجاوره، ولا يتداخل معه[1]؛ الأمر الذي يعني أنها- وككل حركة تتبلور في إطار نظرية الجواهر والأعراض الأشعرية- حركة انفصال، وليس اتصال. ولعل هذا التصور للزمان تتحرك آناته بالانفصال والتجاور، وليس الاتصال والتداخل، إنما يحيل إلى أن هوة من الفراغ أو العدم تقوم بين كل اثنين من هذه الآنات، وذلك من حيث إن كل آن، إنما ينفصل ويستقل بهذا الفراغ أو العدم المجاور له، عن الآن الذي يلحقه؛ وهو ما يعني- بالطبع- أن أجزاء العدم تتخلل أجزاء الزمان تماماً كما أن أجزاء السكون تتخلل- فيما بدا آنفاً- أجزاء الحركة[2].

والحق أن هذا التصور للعدم يتخلل أجزاء الزمان، كان بمثابة الأساس المنطقي لما صار إليه النسق من استحالة أن يبقى العرض زمانيين، أو بالأحرى آنيين؛ لأن ما بين كل آن في الزمان وآخر هوة من الفراغ أو العدم لا بد أن تطال العرَض؛ وأعني أن العدم الذي الذي يفصل آناً عن آخر في الزمان، لا بد أن يطال العرض، وكل ما هو وجود في الزمان بالطبع، فينعدم بدوره، ثم يتجدد خلقه، مع

---

(1) ذلك أنه إذا كان العالم ملاءً من تلك الأجزاء فإن ذلك ما تستحيل معه حركتها إلا تداخلاً فقط، وهو الضرب من الحركة الذي يرفضه الأشاعرة تماماً، ولذلك لجأوا إلى افتراض الخلاء لتصبح الحركة تجاوراً ممكنة. انظر: ابن ميمون: **دلالة الحائرين**، ص 197.

(2) فإذ مضى الأشاعرة إلى أن «المسافة والزمان والحركة المكانية، ثلاثتها متكافئة في الوجود، أعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر، وعلى نسبته». انظر: ابن ميمون: **دلالة الحائرين**، ص 198، فإنه يمكن المصير- وبحسب هذا التكافؤ- من التمييز الأشعري بين حركة سريعة (تتخللها سكونات أقل)، وحركة بطيئة (تتخللها سكونات أكثر)، إلى أن الحركة الأولى يكافئها زمان تتخلله أجزاء عدم أقل، في حين أن الحركة الثانية يكافئها زمان تتخلله أجزاء عدم أكثر. وذلك لا باعتبار أن الزمان من لواحق الذات فتحسه سريعاً حيناً، وبطيئاً حيناً آخر، بل باعتبار أنه من لواحق الموجودات التي تتخلل حركتها سكونات أكثر حيناً، فتحيل إلى زمان يتخلله عدم أكثر، وحيناً تتخلل حركتها سكونات أقل، فتحيل إلى زمان يتخلله العدم على نحو أقل. والحق أن هذا التصور للزمان (يتخلله العدم حيناً أكثر وحيناً أقل)، إنما ينطوي على إمكان التمييز- في سياق التاريخ- بين تاريخ يتخلله الانهيار على نحو أقل وتاريخ آخر يتخلله الانهيار على نحو أكثر. ومن هنا فإنه يؤسس للتصور الأشعري لتاريخ الانهيار اللاحق على لحظة الفضل والمثال؛ وذلك من حيث يبدو الانهيار الذي يتخلل هذا التاريخ أقل أولاً (وأعني مع دنو لحظة الفضل)، ثم يتزايد تخلله لهذا التاريخ مع تزايد البعد عن هذه اللحظة.

تجاوز هذا العدم (الكامن في صميم الزمان يفصل آناته)، والطفر إلى آن آخر. وهكذا، مثلاً، فإنه إذا كان الآن (أ) ينفصل عن الآن (ب) بعدم يقوم بينهما، فإن العَرَض الحادث في الزمان، سيوجد في الآن (أ) ثم يتجدد وجوده (وجوداً منفصلاً ومستقلاً عن الوجود الأول) في الآن (ب). وأما فيما بينهما فإنه سينعدم، لا محالة، بالعدم القائم بينهما. وإذ يبدو أن عدم الأعراض وبطلانها في ثاني حال وجودها، إنما يعد- تبعاً لذلك- مجرد نتاج مباشر للبناء الأشعري للزمان انتقالاً أو طفراً من آن إلى آخر يفصلهما العدم؛ وبما يعني أن انعدام الأعراض- في النسق- لا يكون من نفسها (حتى لا تكون لها أي قدرة أو فعل)، ولا يكون من الله، بل من الزمان باعتبار بنائه، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن النسق قد انتهى إلى استنباط الطابع العدمي للعرض (وللجوهر بالتالي)، استنباطا منطقياً من بناء الزمان. والملاحظ أن هذا الاستنباط المنطقي لعدم الأعراض والجواهر من بناء الزمان، إنما يرتبط بتصور القدرة الإلهية، في النسق، ذات تعلق وجودي فقط، ومن دون أي تعلق عدمي البتة. فإن «أثر القدرة عندهم (يعني الأشاعرة) لا بد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم»[1]، ومن هنا تصوره (أي العدم) نتاج ضرورة منطقية، لا فاعلية إلهية.

ولعله يبدو أن هذا التصور- في سياق الأنطولوجيا- لانعدام الأعراض يكون من الزمان، في حين يكون تجددها (وتكرارها) في الوجود من الله، إنما يؤسس لتصور الانهيار في سياق التاريخ (الذي يوازي انعدام الأعراض في سياق الأنطولوجيا) يكون من الشيطان أو بالأحرى من التاريخ نفسه، في حين يكون رفع هذا الانهيار وقهره (الذي يوازي تجدد الأعراض) من الله أيضاً؛ الأمر الذي يعني أنه فيما تتكشَّف الأنطولوجيا عن فاعليتين، إحداهما فاعلية إعدام (وتكون من الزمان)، والأخرى فاعلية قهر لهذا الإعدام ورفعه بالخلق المتكرر للأعراض (من الله)، فإن التاريخ، بدوره، يتكشَّف عن ذات الفاعليتين؛ وأعني بهما فاعلية

---

(1) محمد نووي بن عمر الجاوي: **شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد**، سبق ذكره، ص 21، ولعل ذلك يرتبط بتصور الأشاعرة للعدم، ليس فعلاً، بل غياباً للفعل وتوقفاً عنه بالأحرى.

الانهيار (وتكون من التاريخ)، والأخرى فاعلية قهره وتخطيه بتكرار اللحظة- المثال (وتكون من الله). ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن تصور انعدام الأعراض يكون من الزمان، لا يعني أبداً إثبات فاعلية حقَّة له؛ حيث الفاعلية الحقَّة إنما تتعلق- حسب النسق الأشعري- لا بالإعدام، بل بالإيجاد فقط.

ومن هنا فإن ما يُضاف إلى الزمان من الفاعلية في هذا السياق، إنما هي- وككل فاعلية لما سوى الله في النسق- فاعلية بالمجاز، لا الحقيقة. وهكذا لا يكون انعدام الأعراض نتاج فعل الزمان، بل نتاج مجرد بنائه على نحو من انفصال آناته وتخلل العدم أجزاءها، تماماً بمثل ما إن تصور الانهيار من التاريخ (أو حتى الشيطان)، لا يعني إثبات فعل له، بل يكون الانهيار- أيضاً- من التاريخ بحسب بنائه على نحو من الانفصال بين لحظة أولى (جوهرها الفضل)، ولحظات لاحقة (جوهرها التدهور). وبالرغم من ذلك، فإنه يبقى أن ما يبدو- في الأنطولوجيا- من كون فعل الله (خلقاً للأعراض) يكون مشروطاً بفعل الزمان- ولو مجازاً- (إعداماً لها)، إنما يتماثل تماماً مع ما يبدو- في التاريخ- من تصور فعل الله (قهراً للانهيار)، يكون مشروطاً بفعل التاريخ أو الشيطان- ولو مجازاً أيضاً- (إنتاجاً وتكريساً له)؛ الأمر الذي يبدو معه أن البناء الأنطولوجي للزمان يمارس هيمنة معرفية شاملة على تصور التاريخ الأشعري.

والملاحظ أن هذه الهيمنة للزمان على التاريخ لا تقف عند حدود إنبنائهما بكيفية تكاد أن تكون واحدة فقط، بل تتخطى إلى تعريفهما بما يحيل إلى توحدهما، لا على صعيد إنتاج الدلالة فقط، بل وحتى على صعيد المفردات المستخدمة أيضاً. فإذ الزمان على «مذهب الأشاعرة، أنه متجدد يُقدَّر به متجدد، وقد يتعاكس بحسب ما هو مُتصور للمخاطب، فإذا قيل: متى جاء زيد؟ يقال عند طلوع الشمس، إن كان مستحضراً لطلوع الشمس، ثم إذا قال غيره: متى طلوع الشمس؟ يقال: حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد. ولذلك اختلف بالنسبة إلى الأقوام، فيقول القارئ: لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب، والحرة: لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة... وعلى هذا كل بحسب ما هو مُقدَّر عنده يُقدِّر غيره»[1]، فإنه يبدو-

(1) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 112.

حسب هذا التعريف- أن الزمان يقارن المتزمن فيه ويلازمه، وإلى حد يمكن معه القطع، بأنه لا زمان البتة من غير المتزمن فيه، بل إنه «يبطل ببطلان الموجود المتحرك (أي المتزَّمن)، ويوجد بوجوده، إذ هو مُقدَّر بحركته»[1].

والحق أن هذا الترابط بين الزمان والمتزَّمن فيه، إنما يرتبط- جوهرياً- بما صار إليه النسق الأشعري من الرفض والإنكار لـ«الزمان المطلق» يمثل إطاراً للأحداث مستقلاً ومتميزاً عنها؛ حيث «الإحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن، وكذلك الإحالة إلى مدة مطلقة (زمان مطلق) هي الجوهر، لا ترتفع بارتفاع العالم (المتزمن)، كلاهما إحالة على شيء، لا الإدراك يثبته، ولا الوهم يتصوره»[2]. إذ بدا أن زماناً- كهذا- هو «وجود وجداني، مجرد عن المادة، لا جسم مقارن لها، لا يقبل العدم لذاته، فيكون (أو لا يمكن تصوره- بالأحرى- إلاّ) واجباً بالذات»[3]؛ ويعني أنه لا يمكن تصور الزمان، حال كونه مطلقاً، إلا إلهاً، أو كالله. ومن هنا ما صار إليه النسق من ضرورة تصوره (أي الزمان) يقارن المتزمن ويلازمه، فيبطل ببطلانه، ويوجد بوجوده، وحتى يتجدد بتجدده.

والحق أن هذه الدلالة القصوى لتعريف الزمان، على مذهب الأشاعرة (وبما تنطوي عليه من تصور الزمان، لا إطاراً عاماً للحدث يستقل ويتميز عنه، بل تراه والحدث في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر)، هي ذات الدلالة المستفادة من التعريف المتداول للتاريخ، على مذهب الأشاعرة أيضاً. فإذ التاريخ «في اللغة (هو) الإعلام بالوقت، يُقال أرخت الكتاب وورخته، أي بيَّنت وقت كتابته»[4]، وفي الاصطلاح هو «تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع»[5]، وأنه- لذلك- «علم يُبحث فيه عن الزمان وأحواله، وعن أحوال ما

---

(1) أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي: **الأزمنة والأمكنة**، (مجلس دائرة المعارف)، حيدر أباد، الطبعة الأولى، 1332هـ، ص 148.

(2) المصدر السابق، ص 151.

(3) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 110.

(4) السخاوي: **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، سبق ذكره، ص 382.

(5) الكافيجي: **المختصر في علم التاريخ**. نشرة روزنتال ضمن كتاب: **علم التاريخ عند المسلمين**، سبق ذكره، ص 326.

يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته»[1]، فإنه يبدو- حسب التعريف- أن التاريخ، كالزمان، يقارن الحدث المؤرخ له ويلازمه، إلى حد يمكن معه القطع بالمثل، بأنه لا تاريخ البتة إلا بحدث يُسند إليه. وإذ يبدو التاريخ والحدث- هكذا- في هوية لا انفكاك فيها للواحد منهما عن الآخر، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ- كالزمان- لا إطاراً عاماً للحوادث يستقل ويتميز عنها، بل هو والحدث شيء واحد، وذلك من حيث يجري اختزاله (أي التاريخ) في مجرد تعيين موضع الحدث وتوقيته. وهكذا فإن تصوراً للزمان لا ينفك عن الحدث المتزَّمن فيه، قد استحال إلى تصور للتاريخ لا ينفك- بالمثل- عن الحدث المؤرَخ له. والحق أنه يبدو أن توحداً- فيما يتعلق بالتعريف- بين كل من الزمان والتاريخ، هو أمر لا يقف عند هذا الحد من وحدة الدلالة، بل يتجاوزه إلى وحدة المفردات المستخدمة في الصياغة اللغوية لكلٍ منهما تقريباً. وهكذا فإن تعريفاً للتاريخ هو «مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث أخر»[2]، إنما يتوحد- وبقاموس مفرداته تقريباً- مع تعريف للزمان (أو الوقت) «هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل وعمل»[3].

وأخيراً، فإنه إذا كان ما يفيده تعريف الزمان (الأشعري) من التلازم بينه وبين المتزَّمن فيه، إنما يحيل إلى أن ما يلحق بالزمان من الانفصال لا بد أن يلحق بالمتزَّمن فيه أيضاً، فإن هذا الانفصال ذاته كان مما لا بد أن يلحق بالتاريخ أيضاً، لا باعتبار أن المتزمن (بوصفه حدثاً بالطبع) هو مادته، بل وباعتبار تعريفه (حسب كل من السخاوي والكافيجي) «كبحث عن وقائع الزمان (وأحداثه) من حيثية التعيين والتوقيت». إذ المُستفاد من هذا التعريف أن غاية الجهد التاريخي إنما تنصرف فقط إلى مجرد تعيين موقع الحدث وتوقيت حدوثه، ومن دون الاهتمام البتة برصده في علاقته بما يسبقه أو يلحقه من أحداث. ومن هنا- لا شك- ما طبع هذا الجهد التاريخي من هيمنة الخبر كآلية لإنتاجه؛ حيث الخبر عن

---

(1) الكافيجي: **المختصر في علم التاريخ**، سبق ذكره، ص 327.

(2) المصدر السابق، ص 326.

(3) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 116.

الحدث. . . ، «كل خبر (هو) تام بنفسه، ولا يحتمل إشارة إلى أي نوع من المواد المكملة، (الأمر الذي يعني أنه) لا يتيح تثبيت الصلة السببية بين حادثتين أو أكثر. . . ، (ولهذا فإنه) إذا تكوَّن الكتاب التاريخي من أكثر من خبر واحد، كما تقضي بذلك الحاجة، فإن الخبر الواحد يُوضع بجانب الخبر الآخر (وضع مجاورة بالطبع)»[1]. وبمعنى أن شكل الكتابة التاريخية قد انبنى، بدوره، بحسب تصور للزمان والمتزَّمن فيه، والتاريخ بالتالي، على نحو من الانفصال والتقطع؛ الأمر الذي جعل هذه الكتابة مجرد حقل للجزئي (الخبر- الحدث) لا تتجاوزه إلى إطار تركيبي أشمل ينطوي عليه مع غيره[2]. ومن هنا ما لاحظه أحدهم عن «ما يمتاز به مؤرخو العرب الأقدمون من القدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً غير أنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع»[3]. ولعله يبدو- هكذا- أن الزمان الأشعري، بتعريفه وبنائه، إنما يمارس هيمنة معرفية شاملة على التاريخ، لا تعريفاً وبناءً فقط، بل وشكلاً كتابياً أيضاً.

وإذا كان قد بدا، هكذا، أن انهيار التاريخ، وتصور هذا الانهيار يرتفع، لا بفعل من التاريخ، بل من خارجه (فيما بدا أنه من الله)، إنما يجد ما يؤسسه في البناء الأشعري للزمان، فإن اختزال هذا الفعل (الذي يرتفع به الانهيار) في مجرد تكرار اللحظة-المثال، (أعني لحظة النبوة)، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية الكسب الأشعري. إذ التكرار للحظة ما هو، في حقل التاريخ، أدنى إلى الكسب في مجال خلق الأفعال، وذلك من حيث ينطوي التكرار على تصور هذه اللحظة-المثال، أو موضوعها- بالأحرى- وهو الوحي، هوية مغلقة على نفسها لا تنفتح على شيء خارجها في العالم، وهو ما يرتبط بتصورها على نحو من الاكتمال المطلق والنهائي، والذي يستحيل معه إلاّ الاحتفاظ بها عبر التكرار فحسب. وإذ يعني

(1) فرانز روزنتال: **علم التاريخ عند المسلمين**، سبق ذكره، ص 96.

(2) وحتى حين بدا أن خطاباً عن التاريخ، في مقدمة ابن خلدون، قد بلغ عتبة الوعي بإطار تركيبي أشمل ينطوي الحدث مع غيره، فإن ممارسته الكتابية في **العبر** قد ظلت على وفاء للممارسات الكتابية عند سابقيه؛ الأمر الذي يعني أن أشكال الكتابة التاريخية، عند المسلمين، قد دامت أبداً مجرد حقل للجزئي لا تتجاوزه البتة.

(3) دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، سبق ذكره، ص 80.

ذلك استحالة كون هذه اللحظة (المراد تكرارها) موضوعاً لفعل معرفي خلّاق؛ أعني فعل استيعاب وتجاوز- بل موضوعاً لضرب من المعرفة الاجترارية الفقيرة التي تقصد، لا إلى تجاوز موضوعها واستيعابه بالطبع، بل إلى الاحتفاظ به والتوحد معه، فتلغي ذاتها كفعل خلاق، وتبقى فقط كفعل تكرار (وهو فعل بالمجاز لا شك)- فإن ذلك يؤول إلى الإقصاء الشامل لأي فاعلية معرفية حقَّة للإنسان بإزاء هذه اللحظة المراد تكرارها، وبحيث تبقى أي فاعلية بإزائها هي فاعلية مجازية، لا حقيقية.

وليس من شك في أن مثل هذا التصور للفاعلية الإنسانية هي، في حقل التاريخ، فاعلية مجازية (وذلك بما هي مجرد فاعلية تكرار)[1]، إنما يجد ما يؤسسه- في النسق- في تصور أن الفاعلية الإنسانية في مجال خلق الأفعال، هي أيضاً فاعلية مجازية (وبما هي مجرد فاعلية تكرار كذلك)، فإذ بدا للأشاعرة أن «في المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطعٌ لطلبات الشرائع»[2]، فإن الأشعري قد صار إلى أن «الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون هذا الفعل خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته»[3]. وهكذا فإن الأشاعرة قد اضطروا للمخايلة بقدرة للعبد في فعله، فراراً مما يؤول إليه نفي أي أثر لها من «قطع لطلبات الشرائع» حسب الجويني. والحق أن الأمر لا يتجاوز مجرد المخايلة بهذه القدرة، لأن تحليلاً لها يؤول إلى أن حضورها، عند الأشاعرة، ليس حضوراً بالحقيقة، بل هو حضورٌ بالمجاز. إذ ثمة اتفاق بينهم على أنها قدرة حادثة (أعني مخلوقة للإنسان (العبد)،

---

(1) وإذ التكرار في حقل التاريخ، لا يكون فقط لنموذج الفضل والمثال، بل وكذا لنموذج الكفر والانحدار (أعني كفر إبليس)، فإن ذلك يؤول إلى الإلحاح الأشعري على الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ، وبحيث بدا الإنسان في التاريخ الأشعري مجرد أداة لله أو الوحي تارة، وللشيطان تارة أخرى.

(2) الجويني: **العقيدة النظامية**، سبق ذكره، ص 44.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 97.

لا جوهراً أصيلاً فيه)، وأنه لا تأثير لها البتة في الإحداث والخلق (حيث لا يتجاوز تأثيرها حدود كسب الفعل فقط)، وثمة أيضاً أنها- كالأعراض- لا تبقي زمانين[1]؛ الأمر الذي يعني أنها ليست جزءاً من الطبيعة الأصيلة الحقَّة للإنسان، بل مجرد عرضٍ طارئ يلحق به في لحظة اكتسابه الفعل، وتبطل في ثاني حال وجودها. وهكذا فإنها- وفي كلمة واحدة- لا توجد في الإنسان حقاً، بل مجازاً. ومن المفارقات أن مجازية حضورها تتأتى من أنها تكون قدرة على التكرار فقط. إذ يحيل تصور الفعل «خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته»، إلى التمييز في الفعل، بين مستوى خلقه من الله (الذي يكون إبداعاً)، وبين مستوى كسبه من العبد (الذي لا يكون إلا تكراراً)، وحيث الكاسب لفعل يكون مخلوقاً له سلفاً، لا يفعل بالطبع إلا أن يكرره.

وهكذا تبدو القدرة، في مجال خلق الأفعال، هي قدرة على التكرار لفعل مخلوقٍ سلفاً، تماماً بمثل ما كانت الفاعلية، في حقل التاريخ، هي أيضاً فاعلية تكرار للنموذج الجاهز والمكتمل سلفاً. ولعل هذا التوازي يؤكد على أن سلب الإنسان قدرته، في مجال خلق الأفعال، كان التوطئة الضرورية التي انبنى عليها سلب الفاعلية في حقل التاريخ أيضاً.

والحق أن التوازي بين الكسب في الأفعال، والتكرار في التاريخ، يتبدى على نحو أعمق في انكشافهما عن ثابت بنيوي واحد ينتظم بناءهما معاً؛ وأعني به الانفصال بين عناصر بناء كل منهما[2]. إذ يحيل (التكرار)، في التاريخ، إلى الانفصال بين نموذج (يُراد تكراره) هو جاهز ونهائي ومكتمل أبداً، وبين فاعل

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 217.

(2) وهكذا يكاد الانفصال أن يكون المقولة الأكثر جوهرية في النسق بأسره، وذلك لا من حيث ينتظم فقط نظام بنيته الأشمل، بل ومن حيث ينسرب في ثنايا كل عناصره الجزئية. وإذ الانفصال، أو الانقسام، يرتبط بشقاء الوعي وعجزه عن بلوغ الوحدة الجوهرية فيما وراء تعارضاته التي يشقى بها، فإن ذلك يحيل بالطبع، إلى شقاء النسق الأشعري بتعارضات ثنائياته التي يزخر بها، وعجزه عن بلوغ الوحدة التي تتجاوز انقساماتها، بل إنه يبدو وكأن ما يتصوره النسق «وحدة» يتجاوز بها ثنائية ما- كالجبر والاختيار مثلاً- وأعني مفهوم «الكسب»، إنما تتمثل تكريساً للثنائية، لا تجاوزاً لها.

(يقوم بالتكرار)، ولا ينطوي بإزاء اكتمال النموذج ونهائيته، على أي فاعلية حقة في مواجهته، بل لعله ينطوي على مجرد نقصه. وإذن فإنه الانفصال بين النموذج بكماله، وبين الفاعل (مجازاً بالطبع) بنقصه ودونيته، وهو الانفصال ذاته الذي ينطوي عليه الكسب، في الأفعال، بين الفعل والفاعل؛ وأعني بين الفعل يكون من الله خلقاً، وبين الفاعل (بالمجاز طبعاً) الذي يكون مجرد كاسب للفعل بقدرة ناقصة كذلك، وهكذا يتكشَّف التوازي بين الكسب والتكرار، لا عن مجرد الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية من حقل التاريخ والأفعال، بل وعن انبنائهما بكيفية واحدة تقريباً؛ وأعني على نحو من الانفصال والتمايز بين عناصر بنائهما.

والحق أن هذا الذي ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار أبداً- إن في انهياره (تكراراً لنموذج الكفر الذي يجسده إبليس)، أو في سعيه لرفع انهياره (تكراراً لنموذج الفضل الذي تجسده النبوة)- وما يرتبط بذلك من اختزال التاريخ، وخصوصاً مع الإقصاء الشامل لأي فاعلية إنسانية عن فضائه، إلى مجرد فضاء لدراما الصراع الأزلي بين الله وأنبيائه (نموذج الفضل) وبين الشيطان وحلفائه (نموذج الكفر)، إنما يعكس الصراع الجوهري بين النقل والعقل الذي يسري في ثنايا النسق الأشعري بأسره. ولعل ذلك يتأكد، على نحو حاسم، من ملاحظة أنه في حين يرادف النقل (كلام الله)، فإن النسق قد راح، في المقابل، يرى في الرأي والعقل شيئاً يقارن الشيطان ويميزه، وذلك من حيث صار إلى أن «أول شبهة وقعت في الخليقة (هي) شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص»[1]. وإذ التاريخ الأشعري، هكذا، مجرد وجه لصراع العقل والنقل في النسق؛ وبما يعني أنه لا ينعكس عن تصارع إرادات وقوى حية (تمارس الفعل في العالم)، بل عن تصارع مقولات تقوم خارجه، فإن ذلك يؤكد على أنه ليس ثمة- عند الأشاعرة- أي حضور للتاريخ الحق، بل ثمة التنكر له والتعالي عليه فقط[2].

---

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 14.

(2) وهكذا يبدو الأمر كالحال في الخطاب العربي المعاصر، الذي يتكشف، بدوره، لا عن نقائض حقة، بل عن جملة نقائض زائفة تفرض نفسها عليه من الخارج، الأمر الذي يحيل إلى أنه لا حضور فيه لتاريخ حق، بل ثمة التنكر له والتعالي عليه أيضاً.

وإذا كان قد بدا- مما سبق كله- أن التأسيس المعرفي من نسق العقائد لتصور التاريخ الأشعري يتجاوز نظام بنية التصور إلى بناء عناصره وأفكاره الجزئية أيضاً، فلعله يلزم- إكمالاً لدائرة هذا التأسيس المعرفي- بيان الكيفية التي راح يؤسس بها نسق العقائد ذاته للآليات التي راح يتحقق بها هذا التصور في الكتابات والأعمال التاريخية. ويعني ذلك أنه يلزم الانتقال من تأسيس النسق العقائدي لتصور التاريخ (بنية وعناصر جزئية) إلى التأسيس أيضاً لآليات إنتاجه للتاريخ المكتوب فعلياً.

من التصور إلى آليات إنتاجه للتاريخ

يبدو أنه لا بد أن تكون للتصور (أعني أي تصور في أي حقل معرفي) جملة أدوات وآليات يتحقق بها في حقل الكتابة، وإلا فإنه يبقى أسير مجرد (النظر)، فلا يستحيل إلى (ممارسة) يتسع بها محيط الثقافة التي تتضمنه. وإذ يعني ذلك أن آلية ما هي مجرد وسيطٍ يستحيل عبره التصور- في حقل معرفي ما- من بنية نظرية إلى ممارسة كتابية، فإنه يلزم التنويه بأنه «وسيطٌ» مشروط. وبمعنى أن هذا الوسيط لا بد، من جهة، أن يحتفظ بنظام بنية التصور وخصائصها القارة، ومن جهة أخرى، فإنه لا بد أيضاً أن يخضع لقواعد وشروط الكتابة كفعل ينطوي على قوانين تخصه. وإذا كان ذلك يعني أن الكتابة ليست فعلاً محايداً يتحدد بالآلية المنتجة له فقط، بل إنه يحددها كذلك، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أن آلية ما- في حقل معرفي ما- قد تتبلور في ارتباط مع تطورات تخص فعل الكتابة أساساً، ولكن من دون أن يعني ذلك، بالطبع، أنها لا تحقق نظام بنية التصور السائد في فضاء الحقل المعرفي. إذ بالرغم من أنها قد تبدو، في الظاهر، غريبة عن نظام بنية التصور، بل وحتى على تعارض معه، إلا أن تحليلاً لبنائها العميق يؤول إلى أنها تحقق ذات التصور؛ ولكن على نحو أكثر خفاءً[1].

---

(1) ولعل في ذلك تفسيراً لما يبدو من أن بعض الأشاعرة، في حقول معرفية شتى، قد صاروا- في ارتباط مع شروط الكتابة داخل هذه الحقول- إلى بلورة آليات، بدا- للوهلة الأولى- وكأنها تتصادم مع مقتضيات نظام بنية النسق الأشعري، ويُشار خاصة إلى ابن خلدون (في حقل التاريخ) وعبد القاهر (في حقل البلاغة)، لكنه يُلاحظ أن تحليلاً لهذه الآليات؛ أعني =

والحق أنه يبدو أن «الإسناد» كان هو الآلية التي راح يتحقق بها التصور الأشعري للتاريخ في حقل الكتابة. ولعل ذلك يرتبط بأنه يحقق، على نحو نموذجي، ما ينطوي عليه التصور من هيمنة الانفصال، لا على نظام بنيته فقط، بل وعلى بناء عناصره الجزئية أيضاً. إذ الإسناد يحيل، على صعيد الكتابة التاريخية، إلى ما يمكن اعتباره ضرباً من الكتابة بالانفصال، لا بالاتصال، حيث الخبر- في سياق الكتابة الإسنادية- لا ينطوي ذاتياً على ما يمكن أن يتقوّم به (صدقاً أو كذباً)، ولذلك فإن التقوّم يأتيه من الإسناد الخارجي؛ أعني من مجرد الشهادة عليه. وإذ الأمر كذلك، فإنه (أعني الخبر) لا ينطوي- تبعاً لذلك- على ما يمكن أن يرتبط به مع خبر آخر أو أكثر، بل إن كل خبر يكون أدنى إلى «الجوهر الفرد» الذي يستقل ويتميز عن جوهرٍ فرد، أو خبر، آخر. ومن هنا فإن العلاقة، دائماً ضمن الكتابة الإسنادية، بين خبرين أو أكثر، هي علاقة خارجية وطارئة، ولا تحيل إلى أكثر من وضع أحدهما إلى جانب الآخر، وضع مجاورة فقط؛ الأمر الذي يعني كتابة الواحد منهما في انفصال كامل عن غيره، وبحيث يبدو تصنيف جملة أخبار، في حقل الكتابة، أمراً غير خاضع لمنطق باطني يقتضي نظاماً في ترتيبهما على نحوٍ ما، بل يخضع لعوامل خارجية محضة. ولقد كان ذلك كله مما يقتضيه تصور التاريخ انهياراً وتدهوراً، وذلك من حيث لاح- فيما سبق- أن هذا التدهور ينبني، جوهرياً، على تصور لحظات التاريخ موضوعاً للانفصال والتجاور وخارجية العلاقة فيما بينها، لأنها لا تؤول- والحال كذلك- إلى خبرة تتراكم أو وعي يتبلور، وكلاهما بالطبع ما يجعل نقيض التدهور؛ أعني التقدم ممكناً.

وهكذا يبدو «الإسناد» الآلية الأكثر ملائمة من غيرها لتصور التاريخ الأشعري، ومن هنا هيمنته (أي الإسناد) على دائرة العمل التاريخي؛ الأمر الذي جعل نقد ابن خلدون لتقاليد الكتابة التاريخية السابقة عليه، يكاد أن يكون بأسره مجرد نقدٍ لنمط الكتابة الإسنادية في حقل التاريخ، لا غير. إذ بدا له أن «كثيراً مما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، (كان)

= «طبائع العمران» عند ابن خلدون، و«النظم» عند عبد القاهر، يؤول إلى أنها لا تخرج- في التحليل الأخير- عن نظام بنية النسق.

لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً»[1]؛ ويعني- بالطبع- أنها نتاج مجرد اعتمادهم على «الإسناد». حقاً إن الإسناد- وكان ابن خلدون على وعي بذلك- قد إنسرب إلى حقل الكتابة التاريخية من ميدان «الحديث النبوي» الذي أثبت فيه (أي الإسناد) فعالية كبيرة. لكنه يبدو أن حدوده قد راحت تبتدي في حقل التاريخ على نحوٍ لافت، وذلك من حيث بدا استحالة ضبط سلاسل الإسناد بالنسبة للخبر التاريخي، على نحو ما كان ذلك ممكناً بالنسبة للأحاديث النبوية. ولقد كان ذلك هو الذي جعل المؤرخين يكتفون، في الغالب، بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، دون ضبط سلسلة إسناده، ومعتذرين عما يمكن أن يكون هناك من كذب أو خطأ في الخبر بأنا «إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدي إلينا»[2]. والحق أنه بدا لابن خلدون أن الأخطاء والأكاذيب (أو المغالط) في مثل هذا التاريخ، هي من الكثرة إلى حد أننا «قد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب (يعني **المقدمة**) بالإطناب في هذه المغالط، فقد زلَّت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفَّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء (يعني الأخبار) وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضَعَفَه النظر، والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا رويّة، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً، وناظره مرتبكاً، وعُدَّ من مناحي العامة»[3]. وهكذا آل الإسناد بالتاريخ- فيما يرى ابن خلدون- إلى أن يكون مجرد ساحةٍ للاختلاط والتشويش والارتباك، فصار علماً مبتذلاً من مناحي العامة؛ حيث «استخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته (أي التاريخ)، وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعيُّ بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب»[4]. وهكذا فإن فاعلية الإسناد في «علم الحديث النبوي» لا يمكن أن تكون البتة نتيجة لفاعليته في علم التاريخ؛ الأمر الذي بدا لابن خلدون مرتبطاً بطبيعة الخبر في كلا العلمين. حيث

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 291.
(2) الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، ج 1، سبق ذكره، ص 8.
(3) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 319.
(4) المصدر السابق، ص 320.

الخبر في «علم الحديث» هو من قبيل «الأخبار الشرعية، (التي) معظمها تكاليف أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط، (يعني التعديل والتجريح والإسناد)»[1]. وأما الخبر في التاريخ، فإنه من قبيل «الإخبار عن الواقعات (التي) لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل (يعني الإسناد أو الثقة في الرواة) ومقدماً عليه»[2]. وبعبارة أخرى، فإن تمحيص هذا النوع من الخبر التاريخي «إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه، وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً (بالنسبة لطبائع العمران)، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح»[3]. وهكذا يؤول الأمر بابن خلدون إلى أن يستبدل بالإسناد «طبائع العمران» كآلية جديدة تنتظم إنتاج التاريخ[4].

وبالرغم من أنه يبدو- هكذا- أن ابن خلدون قد بلور آليته البديلة (أعني طبائع العمران) في سياق وعي نافذ بقواعد وشروط الكتابة التاريخية السابقة عليه، وبالطموح إلى تجاوزها، إلا أن هذه الآلية راحت- وكالإسناد تماماً- تحقق التصور الأشعري للتاريخ، وذلك رغم ما يبدو- عند السطح على الأقل- من غربتها عن النسق الأشعري وتصادمها معه[5]؛ وأعني أنها راحت تحققه على نحوٍ

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 331.

(2) المصدر السابق، ص 331.

(3) المصدر السابق، ص 330.

(4) وهنا يلزم التنويه، مرة أخرى، بأن هذه الآلية قد استغرقت- عند ابن خلدون- التاريخ كخطاب، لا كممارسة، إذ الحق أن ممارسته الكتابية في **العبر** قد احتفظت إلى حد كبير بتقاليد الكتابة الإسنادية عند سابقيه.

(5) وذلك من حيث تتحدث عن «طبائع»، ولا مجال أبداً في النسق لشيء يختص «بطبع أو طبيعة ذاتية»، لأنه يحيل إلى فاعلية للشيء، ولا فاعل إلا الله في النسق. والحق أن انقلاباً جوهرياً قد طال مفهوم الطبع مع الغزالي جعل النسق يتسع له، حيث أصبحت نسبة الفعل إلى «الطبع» نسبة مجازية غير حقيقية، وأعني نسبة يكون «الطبع» فيها فاعلاً بالمجاز، والله هو الفاعل بالحقيقة.

أكثر دقة وخفاءً. فإذ الإسناد يحقق التصور على نحوٍ مباشر؛ وأعني من خلال ما ينطوي عليه بناؤه من الانفصال الذي ينتظم- وكما سبق القول- لا بنية التصور فقط، بل وبناء عناصره الجزئية أيضاً، فإن مفهوم «طبائع العمران» يحقق التصور ذاته، ولكن على نحو أقل مباشرة؛ وأعني من حيث تبدو وقائع العمران وأحواله- حسب هذا المفهوم- لا ظواهر تاريخية تتوقف على شروط تقع ضمن حدود التجربة الإنسانية، بل أموراً طبيعية لا تتوقف البتة على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة. ومن هنا فإن أموراً من قبيل «التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع. . . ، (إنما هي جملة) ما يلحق (العمران) من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»[1]، وليس أبداً بمقتضى الفاعلية الخلاقة للبشر؛ الأمر الذي يعني أن أحوال العمران هذه، لا تتوقف على شروط تاريخية إذا ارتفعت لأي سبب، استحال حدوثها، بل إنها (أي هذه الأحوال) تحدث دوماً وبصرف النظر عن أي عوامل أو محددات تاريخية، لأنها نتاج دورة طبيعية جامدة لا تتوقف على شيء خارجها.

والحق أن ذلك يكشف عن رؤية لطبائع العمران (وما تقتضيه من الأحوال) من طبيعة متعالية، وذلك من حيث تبدو مستقلة تماماً عن مجال الفاعلية الإنسانية، ولعلها- حسب ابن خلدون- نتاج فاعلية الله فقط، وذلك من حيث تكون- عنده- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران، وذلك رغم أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها. ولعل ذلك يعني أن مفهوم طبائع العمران يحقق تصور التاريخ الأشعري، من خلال سلب الفاعلية الإنسانية عن التاريخ، وجعله إطاراً لفاعلية متعالية عليه، وبحيث يكون مثله تاريخ أنماط صورية ومقولات، لا تاريخاً للبشر؛ وعياً وإرادات. وكذا فإنه يحققه عبر تكريس الانهيار والتدهور في التاريخ، وذلك من خلال تصوره (أي التدهور) لا نتاج مجرد البعد عن اللحظة- المثال في التاريخ

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، ص 328-331.

(كالحال في التاريخ الأشعري)، بل من خلال تصوره «من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل»[1].

وإذا كان يبدو، هكذا، أن «طبائع العمران»- كالإسناد قبلها- تحقق تصور التاريخ الأشعري في حقل الكتابة التاريخية، ولكن بكيفية مختلفة، فإنه يبدو كذلك أنها- وكالإسناد أيضاً- إنما تجد ما يؤسسها معرفياً في بناء نسق العقائد الأشعري؛ الذي بدا- فيما سبق- أنه يؤسس لبنية التصور، ولبناء عناصره الجزئية كذلك. إذ «الإسناد» إنما يجد ما يؤسسه معرفياً في النظرية الأكثر مركزية في نسق العقائد الأشعري؛ وأعني بها نظرية الجواهر والأعراض، وعلى وجه التحديد في تصور «الجوهر» لا يتقوَّم بذاته، بل بالخلق المستمر من الله للأعراض فيه في كل آن من الزمان. وهو التصور للجوهر الذي بلغ حداً من الجوهرية بات معه يشكل أساساً معرفياً للعديد من مسائل النسق وقضاياه. إذ ثمة التأسيس لأنطولوجيا وإبستيمولوجيا أشعريتين، لا مجال فيهما لأي تقوّم بالذات، بل التقوّم يأتيهما من الله (عبر الخلق المستمر للعالم في سياق الأنطولوجيا، ومن خلال الضمان الإلهي لصدق المعرفة (بل ومجرد وجودها) في الإبستيمولوجيا)[2].

وثمة- وهو الأهم من حيث دلالته بالنسبة للتاريخ- التأسيس المعرفي لتصورٍ للفعل، على العموم، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوّم به، بل التقوّم يأتيه من خارجه. وإذا كان هذا التصور للفعل قد استحال، في سياق الأخلاق، إلى تصور للفعل الأخلاقي لا ينطوي في باطنه على ما يتعيَّن به حسنه أو قبحه؛ ولذلك فإن

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، ص 754.

(2) ذلك أن الخلق المستمر للعالم لا يعني عند الأشاعرة حفظاً مستمراً لذات العالم بفعل من الله واحد، بل خلقاً من الله للعالم بفعل يتجدد في كل لحظة؛ الأمر الذي يعني أن الوجود لا يكون لعالم واحد متماسك وثابت- ولو بفعل من الله- بل لسلسلة لا متناهية من العوالم، وهكذا فإن نفس العالم يُخلق في كل لحظة، ومع ذلك فإنه ليس عالماً واحداً، «بل سلسلة من العوالم تتوالى حتى يُخيل لنا تواليها (كونها) عالماً واحداً». (نقلاً عن دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص 71)، وليس من شك في أن عالماً كهذا، يفتقد أدنى ثبات أو ضرورة، هو عالم تستحيل إمكانية معرفته يقينياً، إلا بتدخل مفارق؛ وأعني أن (الوجود) المضمون بالتدخل الإلهي في كل لحظة يقتضي (معرفة) لا بد من ضمانها إلهياً كذلك.

«الأحكام (الأخلاقية) لا تثبت للأفعال إلا بالشرع (من الله)»[1]، فإنه يؤول، في سياق التاريخ، إلى تصور الخبر (وهو خبر عن فعل في الأغلب) لا ينطوي في ذاته على ما يتعيَّن به صدقه أو كذبه، بل يأتيه هذا التعيين من خارجه؛ وأعني من الشهادة الخارجية عليه من الرواة والناقلين والثقة بهم. وليس من شك في أن «الإسناد»، إنما يجد أساسه ومعناه في مثل هذا التصور للخبر بحيث يكون صدقه أو كذبه بسندٍ خارجي، والذي ينبني بدوره على تصور للجوهر يكاد أن يكون مؤسساً للنسق الأشعري بأسره.

وأما «طبائع العمران»، فإن تصورها- حسب ابن خلدون- مجرد كيفية أجرى بها الله العادة في العمران؛ وهي عادة، وإن بدا لابن خلدون أنها قد استقرت بما يحول دون خرقها، فإنها كانت- ومن حيث المبدأ- تقبل الفوات والخرق، وهو ما يُستفاد من ملاحظة ابن خلدون نفسه، عن أن «شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ (أي في حقبة النبوة والخلافة) بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه؛ وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تُتلى عليهم، فلم يُحتج إلى مراعاة العصبية لِما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة. . .، فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل، كما وقع (يعني من قبيل الخارق للعادة)، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوها، فاستحالت تلك الصفة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان»[2]. وهكذا آلت المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة (كدلائل على صدق النبوة وتأليف القلوب عليها)، إلى أن أصبح أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية (أي طبائع العمران) من قبيل الخارق للعادة أيضاً؛ وبمعنى أن خرق العادة في نطاق الطبيعة (تأييداً

---

(1) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 105.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 616.

للنبوة بالمعجزة) يوازيه خرق العادة في نظام التاريخ (تعظيماً لها وللخلافة أيضاً).

ولعل ذلك يؤول إلى أن هذا التصور لطبائع العمران (مجرد عادة تقبل الخرق والفوات)، إنما يجد ما يؤسسه في ما ينطويه النسق الأشعري من تصور للسببية، لا ارتباطا ضرورياً لا يتخلف بين ظاهرتين، بل مجرد اقتران يقع- حسب الغزالي-[1] في مجرى العادة بين ما يُعتقد (في العادة طبعاً) سبباً، وما يُعتقد مسبباً، وهو اقتران لا ينطوي على ضرورة، ومن هنا قابليته للفوات والتخلف؛ الأمر الذي كان ضرورياً- بالطبع- لبناء المعجزة. ومن هنا فلعله كان يمكن لابن خلدون القول (في العمران)، قياساً على قول الغزالي (في الطبيعة)، أن الأمر في العمران هو أيضا مجرد اقتران يقع في مجرى العادة بين ما يُعتقد طبائع (أو أسباب)، وبين ما يُعتقد أحوالاً (أي مسببات)، وهو اقتران لا ينطوي- كذلك- على أي ضرورة، ومن هنا قابليته للفوات والتخلف؛ الأمر الذي كان ضرورياً لنمذجة لحظة النبوة والخلافة. وأما تصور هذه الطبائع- انطلاقا من الانقلاب الذي طال مفهوم «الطبع»، مع الغزالي، حين أصبح مما «لا يشتد نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً»[2]- تفعل بالمجاز، لا بالحقيقة، فإنه يعكس حضوراً لنظرية «الكسب الأشعري»، على أن يكون موضوعها «أحوال العمران»، وليس أفعال العباد، وبحيث تكون هذه الأحوال هي لله خلقاً، وللعمران كسباً؛ الأمر الذي يعني- بالطبع- أنها تُنسب «لطبائع العمران» على المجاز، لا الحقيقة، تماماً كما تُنسب الأفعال إلى العباد مجازاً، لا حقيقة، وذلك باعتبار كونهم، لا خالقين، بل مجرد كاسبين لها.

وإذ يبدو- هكذا- أن دائرة التأسيس المعرفي من نسق العقائد لتصور التاريخ (بنية كلية، وعناصر جزئية، وآليات تحقق في حقل الكتابة الفعلية) قد اكتملت، فإن ذلك يعني تحقق واكتمال هيمنة الوعي على هذا التصور؛ وهو ما يبدو لازماً- بالطبع- لأي سعيّ إلى تجاوزه إلى تصورٍ آخر للتاريخ أكثر انفتاحاً وإنسانية.

---

(1) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، سبق ذكره، ص 225.

(2) المصدر السابق، ص 112.

الفصل الخامس

من التفضيل إلى الموازنة.. أو تجاوز التاريخ الأشعري

انطلاقاً من تصور الإمامة، على العموم، تعكس الكيفية التي يتحقق بها الوحي في العالم[1]، فإنه يمكن القول إن التاريخ الأشعري لم يكن وحده الذي تبلور ابتداءً من الإمامة (أو من تحولها خاصة إلى درس في التفضيل)، بل إن كل تصور للتاريخ، في محيط الثقافة التراثية، قد راح يتبلور منها أيضاً. ومن هنا فإن التباين بخصوص الإمامة ينطوي في جوفه على التباين بخصوص التاريخ أيضاً؛ وذلك من حيث أن بناءً لإمامة على نحو ما لا بد أن يحيل إلى تصور للتاريخ يتسق وهذا البناء. وهكذا فإنه إذا كان تصور الإمامة ينبني- حسب الأشاعرة- على الأولوية المطلقة للمتحقق فيها باعتبار كونه الأفضل[2]، قد انطوى على ما بدا تصوراً أشعرياً للتاريخ تحددت ملامحه آنفاً، فإن تصوراً لها (أي الإمامة) عند

---

(1) لعله سبق الإلماح إلى أن الإمامة، في هذا السياق، ليست الإمامة بما هي سلطة حكم، بل بما هي خطاب تأويل تكون فيه السلطة مجرد ضرب من التكثيف الأعلى لجملة الممارسات التأويلية للوحي، والتي لا تنتمي إلى حقل السياسة على نحو مباشر، انظر: مدخل الفصل الثاني.

(2) إذ ليس من شك في أن ما استقر في كافة المصنفات الأشعرية من ترتيب الخلفاء في الفضل بحسب ترتيبهم في التحقق التاريخي لإمامة كل منهم؛ وبحيث يكون الأسبق في التحقق هو الأسبق في الفضل، إنما كان يستهدف تكريس هذا (المتحقق) بوصفه واقعة نهائية مطلقة لا تقبل التخطي والتجاوز.

الشيعة ينبني، في المقابل، على الأولوية المطلقة للممكن باعتباره الأفضل (حسب قول الزيدية خاصة بقول إمامة المفضول)[1]، كان لا بد أن يحيل إلى تصورٍ للتاريخ يغاير تماماً تصوره حسب الأشاعرة.

ومن جهتهم فإن المعتزلة قد سعوا- في تصورهم للإمامة- إلى تجاوز هذا القول بالأولوية المطلقة لكل من المتحقق والممكن في الإمامة- وذلك باعتبار أن هذه الأولوية المطلقة (للمتحقق والممكن معاً) أدنى إلى أن تكون إسقاطاً لمبادئ وتصورات مسبقة على الوقائع والأشخاص، الأمر الذي يحول دون إنتاج معرفة بهم، رأوها مما يستحيل إلا عبر الموازنة بينهم[2]. ويعني ذلك أنهم قد تجاوزوا مجرد التفضيل بينهم على الطريقة الأشعرية (أي بحسب القرب أو البعد عن اللحظة-النموذج)، أو النص عليهم على طريقة الشيعة (أي بحسب الانتماء إلى السلالة-النموذج أيضاً)[3]. وقد أدى بهم هذا التصور للإمامة إلى تصور للتاريخ

---

(1) فإذ تركز اهتمام الزيدية على قراءة ما جرى حول الإمامة واكتشاف قوانينه الخاصة من الداخل، فإن ذلك قد آل بهم إلى الوعي بأن ما جرى حولها قد جاء تكريساً لعالم القبيلة الذي لم يكن الواقع قد تخطاه بعد، وهكذا فرغم أنهم كانوا جميعاً- حسب الأشعري- على «أن علياً كان مستحقاً للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنهم صاروا إلى تجويز إمامة المفضول «لتسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، لأن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين عليّ عن دماء المشركين من قريش لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد»». انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 137، الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 155، وهكذا فإنه في مقابل (عالم القبيلة) ماثلاً من إمامة المفضول، قد كان هناك (عالم الفضيلة) ماثلاً في وجود الأفضل. وليس من شك في أنه التقابل نفسه بين (عالم المتحقق) من جهة، و(عالم الممكن) من جهة أخرى.

(2) ومن هنا انتهاء الإمامة عند المعتزلة إلى ضرب من الموازنة بين الأعمال والفضائل.

(3) وهكذا يبدو وكأن ضرباً من الوحدة البنيوية بين النسقين الأشعري والشيعي تتأتى من قولهما معاً بالأولوية المطلقة في الإمامة (وذلك بصرف النظر عن كون هذه الأولوية للمتحقق في الإمامة عند فريق، وللممكن عند فريق آخر). ولعل ذلك ما جعل التاريخ في النسقين مقيداً أبداً بسلطة نموذج ما يتمركز حول النبوة (بما هي تحقق واكتمال) عند الأشاعرة، وحول الإمامة (بما هي إمكان واستمرار للنبوة) عند الشيعة.

يغاير كل تصوريه السابقين، بل وحتى يتجاوزهما[1]. ولا شك أنه حين يتعلق الأمر بالسعي إلى زحزحة التاريخ الأشعري، وحتى تجاوزه، فإن تحليلاً للإمامة- ورصداً للتاريخ المنبثق عنها- عند كل من الشيعة والمعتزلة يبدو لازماً حقاً.

أولاً: من الإمامة إلى التاريخ عند الشيعة.. (التاريخ تجاوزاً صورياً)

إذا كان الخلاف الأعظم بين الأمة هو خلاف الإمامة فيما يتفق الأشاعرة أنفسهم، فإن جانباً كبيراً من هذا الخلاف إنما يرتبط- لا شك- بما بدا أنه السعي- أو حتى التواطؤ[2]- على إبعادها عن الإمام عليّ والاستبداد بها دونه؛ وهو الاستبداد الذي بدا أنه لا يستند على شيء إلا منطق المغالبة وتميُّز المكانة الاجتماعية؛ الأمر الذي رأى فيه الإمام تكريساً لواقع ما قبل الإسلام. ومن هنا قوله يخاطب عالماً جاء الإسلام يقهره: «ألا إن بليَّتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث نبيكم». وإذ يبدو هكذا، أن ما تحقق في حقل السياسة (والدين بالتالي)، يمثل- حسب عبارة الإمام- نكوصاً إلى جاهلية ما قبل الإسلام، فإن في ذلك ما يحيل إلى أن «المتحقق» قد بات هكذا، قرين الجاهلية ورديفها؛ الأمر الذي يعني أن الإسلام الحق قد انسحب- حسب هذا التصور- من دائرة «المتحقق» ليسكن الدائرة النقيض، أعني دائرة «الممكن» بالطبع. ومن هنا- لا شك- ذلك السعي الشيعي إلى زحزحة «المتحقق» ونفيه، والتعلق «بالممكن»، الذي بات، هكذا، يرادف الإسلام الحق ويتوحد معه.

---

(1) يدور الحديث هنا، بالطبع، عن التجاوز بالمعنى المعرفي، لا التاريخي. إذ في حين يمثل الأشاعرة التجاوز التاريخي الذي تحققت له الهيمنة على كافة الفرقاء داخل العلم، فإنهم يمثلون، على صعيد المعرفة، لا تجاوزاً، بل نكوصاً فقد معه العلم ثراءه وغناه، ومن هنا السعي إلى إثراء العلم عبر الترتيب المعرفي- لا التاريخي- لتياراته وفرقه.

(2) اضطر الإمام عليّ إلى إتهام الشيخين (أبو بكر وعمر) صراحة بالتواطؤ على الاستبداد دونه بالخلافة، وذلك حين إتجه بخطابه إلى عمر، حين حاول هذا الأخير أن يغصبه على البيعة لأبي بكر، قائلاً: «احلب حلباً له شطره، وأشدد له اليوم أمره يردده عليك غداً». انظر: ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، ج 1 سبق ذكره، ص 18.

وهكذا فإنه إذا كان يمكن التمييز في التشيع بين حقبة سياسية ثورية (كانت الزيدية ذروتها)، وأخرى (ابتدأت مع الإمام جعفر الصادق)[1]، وتميزت، بتأثير الإخفاق الثوري، بالانكفاء على الإنتاج المعرفي النظري حول الإمامة، فإنه يمكن القول أن كلا الحقبتين تنطويان على السعي إلى زحزحة المتحقق في الإمامة، من أجل الممكن غير المتحقق فيها، الذي بات يرادف الإسلام الحق عند الشيعة. فالمتأمل في كافة ثورات الشيعة يراها جميعاً قد اتخذت من أحد أفراد آل البيت مثلاً أعلى أو «نموذجاً ممكناً» تلتف حوله، وتناهض به ما تراه انحرافاً وتدهوراً في الواقع[2]. ومن جهة أخرى فإن الإنتاج النظري حول الإمامة الشيعية، قد تبلور بدوره حول السعيّ نفسه إلى مناهضة المتحقق فيها، إن من خلال تبلور هذا الإنتاج النظري حول قول الزيدية (بكافة فرقها) بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل [والذي ينطوي على التمييز في الإمامة- وكما سبق القول- بين المتحقق (المفضول)، والممكن (الأفضل)]، أو من خلال تبلوره حول القول (من الإثني عشرية والإسماعيلية) «بالنص والوصية»، وبكل ما يترتب على هذا القول من بناء للإمامة على نحو بعينه. إذ الحق أن هذا القول «بالنص والوصية»، إنما ينطوي على التفكير في الإمامة خارج حقل التفضيل (وهو قرين المتحقق، وذلك من حيث يبدو أن الأفضل هو كذلك لمجرد أنه قد تحقق) بالكلية[3].

---

(1) دشن جعفر الصادق هذه الحقبة المهادنة بقوله «إن بني أمية يتطاولون على الناس، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها، وهم يستشعرون بُغض أهل البيت، ولا يجوز أن يخرج واحد من أهل البيت حتى يأذن الله تعالى بزوال ملكهم». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 156. ولعله يُلاحظ انطواء هذه المهادنة على «الانتظار» الذي سيرتبط «بالمهدي».

(2) والملاحظ أن الشيعة جميعاً، وفيما يتعلق بهذا «النموذج الممكن»، «يعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين (محمد صلى الله عليه وسلم وعليّ) الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والأنفس». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 147، والملاحظ أن ثمة التدهور أيضاً، عند الشيعة، بالقياس إلى نموذج ما، لكنه ليس النموذج المتحقق (قرين النبوة) كالحال عند الأشاعرة، بل النموذج الممكن القابل للتحقق (قرين الإمامة).

(3) كان «هشام بن الحكم» من أصحاب أبي عبدالله جعفر ابن محمد رضي الله عنه (جعفر =

لقد كان القول «بالنص» سبيل الشيعة إلى تجاوز التفضيل والتفكير خارجه، وذلك من حيث بدا لهم أن المتحقق في الإمامة (المراد تكريسه بالتفضيل) إنما يرتبط بتواطؤ البشر الذين حالوا دون إمامة علي[1]؛ الأمر الذي تآدى إلى الإحساس باليأس الشامل من البشر، جعلهم (أي الشيعة) يتعالون بأمر الإمامة إلى النص من الله، وليس اختيار البشر. وهكذا فإنها «لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله، وليست هي بالاختيار والانتخاب من الناس، فليس لهم إذا شاءوا أن ينصبوا أحداً نصبوه، وإذا شاءوا أن يعينوا إماماً لهم عينوه، ومتى شاءوا أن يتركوا تعيينه تركوه»[2]. إذ الإمامة «ليست قضية مصلحيه تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين»[3]، أو أنها- وبتعبير صريح- «أصلٌ من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة»[4]. وإذ تبدو

= الصادق) من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام، والملاحظ أنه إذا كان من أول من كرس كتاباً كاملاً في النص والوصية هو **كتاب الوصية والرد على من أنكرها**، فإنه قد كرس أيضاً كتاباً **للرد على من قال بإمامة المفضول**؛ الأمر الذي بدا معه أن القول بالنص والوصية، إنما ينطوي على التفكير خارج حقل التفضيل بأسره، حتى ولو تعلق الأمر بالتجويز الزيدي لإمامة المفضول. انظر: ابن النديم: **الفهرست**، طبعة ليبزج، 1871، ص 65. ولقد كان ذلك ما أكده القاضي عبد الجبار حين صار إلى أن «هذا المذهب (أي النص والوصية) حدث قريباً، وإنما كان من قبل يُذكر الكلام في التفضيل، ومن هو أولى بالإمامة». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، **في الإمامة**، القسم الأول، تحقيق عبد الحليم محمود (وآخر)، (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، القاهرة، دون تاريخ، ص 127.

(1) فوحده علي بن أبي طالب كان هو الذي اضطرته الأحداث إلى خوض ثلاثة حروب كبرى (صفين- الجمل- النهروان)، لُوحظ أنها جميعاً قد جرت على جبهة الإسلام الداخلية، التي بدا وكأنها لا تحتمل الرجل أبداً، وبالفعل فإن الأمر قد انتهى إلى عزله من الخلافة.

(2) محمد رضا المظفر: **عقائد الامامية**، (المطبعة العالمية)، القاهرة، الطبعة الثامنة، 1973، ص 71-72.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 146.

(4) محمد رضا المظفر: **عقائد الامامية**، سبق ذكره، ص 71.

الإمامة، هكذا، قرين النبوة[1] والتوحيد، فإن هذا الاقتران قد راح يتجاوز مجرد التوازي بينهم جميعاً، إلى انطواء الإمامة في جوفها على جوهر النبوة والإلوهية أيضا[2]؛ وهو الأمر الذي كان لا بد أن يترك أثره، لا على وضع الإمامة في النسق الشيعي فقط، بل وعلى بناء طبيعتها الباطنية الخاصة، وهو الأهم.

فقد اكتسبت الإمامة في النسق الشيعي وضعاً مركزياً يتناقض بالكلية مع وضعها الهامشي في النسق الأشعري. فإذ الإمامة في النسق الأشعري «من الفروع، وإنما ذكرناها تأسياً بمن كان قبلنا»[3]، فإنها في النسق الشيعي «أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها»[4]، ويترتب على ذلك أنه بينما كان «النظر في الإمامة ليس- حسب الأشاعرة- من المهمات، وليس من فن المعقولات، بل من الفقهيات، (حتى أن) المُعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض»[5]، فإنه «يجب- حسب الشيعة- النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة. . .، (حتى أن) من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[6]. والحق أن مركزية الإمامة في النسق الشيعي قد بلغت حد المصير- في حديث شيعي- إلى أن الإسلام قد «بُنِيَ على خمس: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية (يقصد الإمامة)، وما نُودي بشيء مثل ما نُودي بالولاية»[7].

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، **في الإمامة**، القسم الأول، سبق ذكره، ص 36.

(2) إذا كانت معظم فرق الشيعة قد صارت- حسب مصنفي الفرق- إلى الاعتقاد في نبوة الأئمة أو بعضهم على الأقل، فإن منهم أيضاً من «غلوا في حق أئمتهم حتى آخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية)، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية». انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 173.

(3) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 395.

(4) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، ص 71.

(5) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 113.

(6) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، سبق ذكره، ص 71-72.

(7) ولعل من أهم ما يُلاحظ على هذا الحديث. ذلك الغياب اللافت للشهادة على الإلوهية والنبوة، وذلك في مقابل الحضور المهيمن للولاية (الإمامة) التي ما نُودي بشيء مثلها حسب الحديث الذي أورده الإمام موسى الصدر في مقدمته للترجمة العربية لكتاب هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، (منشورات عويدات)، بيروت، 1966، ص 23.

لكنه يبقى أن التحول الأهم الخاص بالإمامة الشيعية، والمترتب أيضا على القول بالنص[1]، إنما يرتبط بالبناء الباطني لهذه الإمامة. فإذ الإمامة «لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف»[2]، فإنها تغدو- بذلك- كالنبوة «التي ترجع (بدورها) إلى قول الله (أو نصه) وتوقيفه»[3]. ولأن «حكمها في ذلك (هو) حكم النبوة بلا فرق»[4]، فإن ذلك قد صار بالشيعة إلى القطع بأن «دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد، لأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة، واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الإمامة. . .، واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة، في خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة. . .، إن النبوة لطف خاص، والإمامة لطف عام»[5]. ولقد تطور الأمر- عند الغلاة بالطبع- إلى حد تصور «الأئمة ينسخون الشرائع ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، ويُوحي إليهم»[6]. وهكذا «لا تكتفي الإمامة بوظيفتها العملية في قيادة الأمة وتطبيق شريعتها، ولكنها تأخذ منحنىً نظرياً، وتصبح تشريعية بدورها، ثم يتجاوز دورها إلى أن تصبح استمراراً للنبوة ومفسراً لها وكاشفاً عن أسرارها. وقد يصل الأمر أخيراً إلى أن تتجاوز النبوة إلى الإلوهية، فيصبح الإمام إلهاً»[7]؛ الأمر الذي يعني أن مهام الإمام، عند الشيعة، لم تعد «من

---

(1) والحق أن مركزية القول بالنص في النسق الشيعي قد بلغت حداً راح معه القاضي عبد الجبار ينصح أي محاور للشيعة بأن «يكلمهم (أولاً) فيما يدعونه من النص، فهو الأصل». انظر: القاضي عبد الجبار: **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم العثمان، القاهرة، 1966، ص 294.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، سبق ذكره، ج 2، ص 132.

(3) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 355.

(4) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، سبق ذكره، ص 78.

(5) الطوسي: **تلخيص الشافي**، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، النجف، 1384هـ، ص 131-132.

(6) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، سبق ذكره، ص 86.

(7) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، سبق ذكره، مجلد 4، **النبوة-المعاد**، ص 143.

مصالح الدنيا، ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل، أو دفع ضرر عاجل، دون الثواب والعقاب. . .، (بل أصبحت كبرى مهامه) أن تُعلَم من قِبَلِهِ الأمور كما تُعلم من قِبل الرسل»[1].

ولهذا فإن الإمام الشيعي هو، كالنبي أو الرسول، «حجة لله تعالى على خلقه، لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام، فإذا لم يجز خلو المكلفين من الأنبياء لكونهم حجة، فكذلك الأئمة»[2]. وهكذا يؤول كون الإمام- كالنبي- حجة لله على خلقه إلى ضرورة حضور الإمامة أبداً (كاستمرارٍ للنبوة وتفسيراً وكشفاً لحقائقها)، حيث «لا يخلو الزمان من حجة هو نبي أو إمام»[3]. وبعبارة أخرى فإنه يبدو أن فكرة الإمامة المستمرة تنبثق عن القول بضرورة «إثبات حجة قاطعة (للخلاف) في الكتاب والسنة»[4] أو «قيِّم على الكتاب (القرآن) يخلف النبي الناطق»[5]، وذلك لأن «نص القرآن وحده لا يكفي، لأن له معنىً مستوراً وأعماقاً

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، **في الإمامة**، ق 1، سبق ذكره، ص 77. والحق أن التوازي بين كل من النبي والإمام يبلغ حد أنه إذا كان الأشاعرة قد صاروا إلى أن من مهام النبي أن «يبين الأغذية والأدوية وتمييزها عن السموم المؤذية والمضرة، لأن شيئاً من ذلك لا يُستدرك عقلاً». (انظر: الجويني: **الإرشاد**، ص 304)، فإن ثمة من الشيعة من صار إلى أن من مهام الإمام أن «يُعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية، ويميزها عن السموم». (انظر: الرازي: **المحصل**، ص 240). وإذا كان المعتزلة أيضاً قد احتجوا على جواز بعثة الرسل بأن «العقل دل على الشكر والعبادة لله تعالى. . .، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يُعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها. . .، (ولهذا فإنه) لا بد من مُبين لذلك (هو النبي)». فإن الشيعة قد صاروا، بالمثل، إلى أن «نعمة الله هي الأصل، فلا بد من وجوب شكره عليها، فإذا لم يُعلم كيف يُشكر، فلا بد من مُبين لذلك (هو الإمام)». (انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، **في الإمامة**، ق 1، ص 34، وكذا المغني، ج 15، **في النبوات**، ص 27-28.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20 **في الإمامة**، ق 1، ص 19.

(3) وعلى قول جعفر الصادق، فإنه «ما ترك الله الأرض بغير إمام منذ قبض آدم؛ يُهتدى به إلى الله، وهو الحجة، من تركه هلك، ومن لزمه نجا». نقلاً عن أدونيس: **الثابت والمتحول**، (دار العودة)، بيروت، 1974، ج 1، ص 198.

(4) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 1، ص 67.

(5) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 94.

باطنة، وتناقضات واضحة، فهو ليس كتاباً يمكن استخراج علمه بالفلسفة المشتركة، بل لا بد من أن نؤول النص، وأن نعود به إلى مستوى يكون فيه معناه حقيقياً، وتلك ليست مهمة الجدل الكلامي لأننا لا ننشئ هذا المعنى بالقياس، وإنما نحتاج في ذلك إلى رجل مُلهم ذي إرث روحي يمسك بالظاهر وبالباطن معاً. وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام»[1]. ولقد كان ذلك هو ما برهن عليه جعفر الصادق، حين نظر في القرآن، فإذا هو يخُاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به، حتى يغلب الرجال بخصومته (فعرف) أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيِّم، فما قال فيه من شيء كان حقاً[2]. وهكذا يجري اختزال الإمامة في ضربٍ من التأويل يقصد إلى تجاوز النص الظاهر (الذي لا يكفي وحده، بل لعله يثير الالتباس عند الشيعة)، إلى المعاني المستورة والأعماق الباطنة (وهو المستوى الذي يكون فيه معنى النص حقيقياً). وبالرغم من الوعي بحدود هذا التأويل (قرين الإمامة وجوهرها) الذي استحال من إنتاج واعٍ لمعرفةٍ، تنفتح على العالم، وتتجاوز السائد والمهيمن، إلى «حديث صعب مستصعب، لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن»[3]؛ الأمر الذي جعله، لا حديثاً للعامة والدهماء (وكان منهم- وللمفارقة- جمهرة مشايعي الإمام عليّ)، بل حديثاً «مخصوصاً، لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل»[4].

وهكذا فإن التأويل الشيعي الذي «لم يظهر إلا معارضةً لتأويل خاص يخدم مصلحة سياسية»[5]- وذلك حين راح معاوية «يستأجر المؤولين ليستغل القرآن في تثبيت أمره ومقاومة عليّ ودعوته، فكان من الطبيعي أن يرد الشيعة على هذا (التأويل) بالمثل»[6]، ثم تعدى ذلك إلى استغلال التأويل أيضاً في تكريس أوضاع

---

(1) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 94.
(2) محمد عمارة: **المعتزلة وأصول الحكم**، (دار الهلال)، القاهرة، 1984، ص 302.
(3) نقلاً عن أدونيس: **الثابت والمتحول**، ج 1، سبق ذكره، ص 200.
(4) أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، ج 1، القاهرة، 1933، ص 31.
(5) كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، سبق ذكره، ص 20.
(6) المصدر السابق، ص 413.

اجتماعية معينة[1]، قد تحوَّل (أي التأويل الشيعي)، عن هذه الطبيعة السياسية والاجتماعية، ليصبح ضرباً من «العلم الباطن» الذي يكون من طبيعة مفارقة ومتعالية[2]. ولعله سبق التنويه بأن هذا التحول الشيعي من (السياسي والاجتماعي) إلى (المفارق والمتعالي)، إنما يرتبط بالتراجع السياسي للشيعة مع جعفر الصادق، حين «انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح، وانزووا في بيوتهم في المدينة، فاهتبل الغلاة هذه الفرصة في الكوفة وتمسكوا بالتأويل، وأسبغوا القدسية والإلهية على الأئمة»[3]. ولعل ذلك يعني أن التحول داخل الثقافة التراثية في حقلي التاريخ والسياسة، إنما كان يؤسس للتحول في مجالي الأفكار والعقائد[4].

وبالرغم من أن هذا التحول في طبيعة التأويل الشيعي. قد انطوى- وكان ذلك لازماً- على تحول في تصور المعنى الخاص بالنص المؤول. . . ، (تحولاً صار فيه المعنى، أدنى إلى المعطى المطلق، منه إلى التكوين التاريخي الناتج عن تجربة في

(1) إذ الصراع بين معاوية وأبي ذر حول آية كنز الذهب: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (سورة التوبة: 34)، لم يكن مجرد صراع بين تأويلين يحصر أولهما فاعلية الآية في سياق نزولها في أهل الكتاب فقط، بينما يرى الثاني فاعليتها شاملة تطال أهل الكتاب وغيرهم، بل كان- وفي البدء- صراعاً بين ممارستين اجتماعيتين متباينتين.

(2) ذلك أنه علم «لدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب، والنقر في الأذن، والرؤيا في النوم، والمَلَك المحدث، ورفع المنار، والعمود والمصباح، وعرض الأعمال». انظر: سعد بن عبد الله الأشعري: **المقالات والفرق**، طهران، 1963، ص 97.

(3) الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيُّع**، سبق ذكره، ص 413.

(4) وإذ يبدو، هكذا، أن النسق الشيعي يخضع لذات الثابت الذي ينتظم كافة أنساق الثقافة التراثية؛ وهو ثابت التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المعرفي، وأن هذا التحول يتحقق دوماً بتأثير السياسة، فإنه لا بد من ملاحظة أنه فيما يكون هذا التحول- حيناً- جزءاً من سعيّ هذه الأنساق إلى تكريس هيمنتها وسيادتها (كالحال مع النسق الأشعري)، فإنه يكون- حيناً آخر- جزءاً من سعيها إلى تعويض انحسارها وتراجعها (كالحال مع النسق الشيعي). ولعله يُلاحظ أن هذا التحول هو، في كل الأحوال، سبيل هذه الأنساق إلى تأكيد وجودها، أو حتى تأبيده.

العالم)[1]، فإنه يبقى أن هذا التأويل يحيل، من حيث هو كذلك، إلى تصور للنص«حمَّال أوجه»، أو منطوياً على ضروب من المعاني والدلالات الممكنة، التي يسعى التفسير السائد للنص إلى التغطية عليها تكريساً لهيمنته.

وهكذا يستهدف التأويل زحزحة المهيمن والمستقر، وتجاوزه إلى الممكن، في حقل المعاني، وذلك كسبيل إلى زحزحة ما ينبني عليه في حقل الممارسة التاريخية. إذ التأويل، في جوهره، هو السعي إلى تحرير النص، أي نص، من أحادية التفسير وواحدية المعنى، وتفجير ما ينطوي عليه من دلالات ومعانٍ كامنة، وذلك توطئة لتحرير الواقع من ثباته وجموده، الذي يجد ما يؤسسه في إهدار الثراء الدلالي للنص، والإلحاح على واحدية معناه. ولعل ذلك يعني أن الجوهر التأويلي للإمامة عند الشيعة إنما يتكشف عن كونها قرين الإمكان وصنوه، وذلك من حيث أن التقابل في الإمامة بين المتحقق (المفضول) والممكن (الأفضل)، يستحيل، على صعيد المعاني، إلى ضرب من التقابل بين المعنى القائم أو المتحقق من جهة، والمعنى الممكن من جهة أخرى. وليس من شك في أن ذلك يؤكد على أن الإمامة الشيعية- إن من حيث جوهرها التأويلي، أو حتى من حيث تبلورها، مع الزيدية، حول تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل- إنما تنبني على الأولوية المطلقة للممكن على صعيد الواقع والمعنى معاً.

والحق أن هذا الانبناء للإمامة الشيعية على نقيض ما تنبني عليه الإمامة عند الأشاعرة، (وذلك من حيث تنبني على الأولوية المطلقة للممكن في مقابل انبنائها على الأولوية المطلقة للمتحقق عند الأشاعرة)، كان لا بد أن ينعكس على تصور التاريخ الذي يرتبط بها وينبثق عنها؛ وبمعنى أن التصور الشيعي للتاريخ قد جاء معاكساً بالكلية ونقيضاً للتصور الأشعري للتاريخ. فإذ التاريخ الأشعري يتكشف- كما سبق التفصيل- عن تصور ينقسم فيه التاريخ إلى لحظة مركزية هي اللحظة-

---

(1) فقد بات المعنى، لا نتاج «التفكير وترتيب المقدمات أو تلقين المعلمين. . .، (بل صدوراً عن) قوة الإلهام عند الإمام التي تسمى بالقوة القدسية، (والتي) تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات في كل وقت وكل حالة». انظر: محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، سبق ذكره، ص 73.

النموذج (أو لحظة الفضل)، التي تتلوها لحظات لاحقة من الانهيار والتدهور الذي يتزايد مع البعد الدائم عن هذه اللحظة-النموذج؛ فإن التاريخ الشيعي ينطوي- وخصوصاً في أكثر صورة نضجاً عند الإسماعيلية- على لحظته المركزية، وهي أيضاً لحظته-النموذج، التي تكون نتاجاً، أو بالأحرى تتويجاً، للحظات تسبقها من الخلل والاضطراب الذي يتضاءل ويتلاشى تماماً مع تحقق حضور هذه اللحظة- النموذج، (أو ما يُطلق عليه عند الشيعة رجعة الإمام من غيبته). والحق أن الوحدة البنيوية لكلا التصورين (الأشعري والشيعي) إنما تلوح من وراء هذا التباين الظاهر بينهما، والذي ينتج عن مجرد التباين في تحديد موضوع اللحظة-النموذج وتعيين وضعها في كلا التصورين. ذلك أنه فيما يقف الأشاعرة بحدود اللحظة-النموذج- في تصورهم التاريخي- عند حقبتي النبوة والخلافة، وبما يحيل إلى أن هذه اللحظة-النموذج تقوم في الماضي المتحقق على نحو جوهري، فإن الشيعة قد صاروا إلى تصور اللحظة المركزية في تاريخهم- بل وفي نسقهم العقائدي بأسره- تقوم في الإمامة التي كادت أن تكون «بديلاً عن النبوة، وليس فقط استمراراً لها، أو مفسرة إياها، بل تكون هي النبوة الوحيدة»[1].

ولعل هذا التصور للإمامة استمرار للنبوة، بل وبديل عنها، وليس انهياراً لها كما تصورها الأشاعرة، قد آل إلى إحالة اللحظة المركزية في التاريخ الشيعي من لحظة تحققت واكتملت (النبوة)، إلى لحظة، أو بالأحرى فعل تحقق واكتمال (الإمامة). لقد استحال المركزي في التاريخ الشيعي، إذن، من «تحقق» إلى «صيرورة»، أو إلى حضور دائم متجدد لا ينقطع؛ الأمر الذي يعني أنه يتجاوز حدود الماضي، بل إنه قد راح يتوَّحد مع المستقبل، وخصوصاً مع تحول الإمامة الشيعية إلى ضرب من «المهدوية» الذي جعل منها «رؤيا يختمر فيها انتظار مستقبل يبقى مفتوحاً»[2]. وهكذا فإنه فيما يتموضع المركزي (أو النموذجي) في التاريخ

---

(1) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، مج 4، **النبوة- المعاد**. سبق ذكره، ص 145.

(2) هـ. كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 92، إذ على الرغم من التباين بين فرق الشيعة في تعيين سلسلة الأئمة وعددها، فإن ثمة الاتفاق بين هذه الفرق جميعاً على أن تختتم سلسلة أئمتها «بالمهدي»، وهو: «الحجة الغائب المنتظر، عجَّل الله فرجه، وسهّل =

الأشعري في الماضي محدداً كل ما يليه ويلحقه بأنه انهيار وتدهور بالنسبة إليه، فإن المركزي (أو النموذجي) في التاريخ الشيعي يتموضع، على العكس، في المستقبل محدداً كل ما يسبقه بأنه سعيٌ وتعالٍ إليه (وعلى أي حال فإن هذا السابق يمثل تدهوراً بالنسبة إلى النموذجي في التاريخ الشيعي أيضاً)[1].

وهكذا يتبدى التباين بين التاريخين (الأشعري والشيعي) في مجرد وضع اللحظة-النموذج في كل منهما، وبما يترتب على ذلك من تباين وضع لحظات الانهيار والتدهور في كل منهما أيضاً. ولعله يبدو- ورغم هذا التباين- أنهما

= مخرجه ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً». والملاحظ أن آلية التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المجرد تكاد تنتظم بناء فكرة المهدي وتطورها عند الشيعة. فإذ المهدي- مع الزيدية- «هو كل إمام من نسل فاطمة يخرج شاهراً سيفه ضد أئمة الجور والفساد»، أو «مصلح عظيم- عند الإثنى عشرية- يجمع الكلمة، ويرد عن الدين تحريف المبطلين، ويبطل ما ألصق به من البدع والضلالات»، فإن الأمر سرعان ما تطور- في التشيع المتأخر نسبياً- حتى أصبح المهدي «لا يظهر ولا يستتر بحسب قوانين التاريخية المادية، لأنه كائن فوق طبيعي». انظر: محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، ص 80-81، و هـ. كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 127.

(1) ذلك أن هذا السابق لا يعرف البتة إلا «انتشار الظلم، واستشراء الفساد في العالم على وجه لا تجد للعدل والصلاح موضع قدم في الممالك المعمورة. . .، ومع ما نرى من انكفاء المسلمين أنفسهم عن دينهم وتعطيل أحكامه وقوانينه في جميع الممالك، وعدم التزامهم بواحد من الألف من أحكام الإسلام، (وهكذا فإنه لا شئ سوى التدهور الذي لا خلاص منه إلا أن) ننتظر الفرج بعودة الدين الإسلامي إلى قوته وتمكينه من إصلاح هذا العالم المنغمس بغطرسة الظلم والفساد (أي انتظار النموذجي)». انظر: محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، ص 81. ولقد كان ذلك هو نفس ما أدركه الداعي الإسماعيلي الذي رأى الزمان «زمن فترة معمة، وأوان حيرة مظلمة مدلهمة، لطول استتار المقام (أي غياب النموذج) عن أعين الأنام، عليه أفضل التحية والسلام. وذلك لما ارتكبوه من المعاصي، وتأوله على حسب غرضه وهواه كل قريب منهم وقاص، وتفرقوا فرقاً، وتمزقوا أكثرهم إلا من عصم الله مزقاً». انظر: طاهر بن إبراهيم الحارث اليماني: **كتاب الأنوار اللطيفة**، ضمن محمد حسن الأعظمي: **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية**، (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر)، القاهرة، 1970، ص 77، والملاحظ أن هذا الانهيار (والعلامات المصاحبة له عند الإسماعيلية من التأويل حسب الهوى والغرض والتفرق والتمزق تكاد أن تكون هي نفس علامات الانهيار عند الأشاعرة) لا يرتفع إلا بانكشاف المقام (أو النموذج) المستتر.

يتوحدان بنيوياً، وذلك من حيث ينطويان على ذات التمايز في التاريخ بين لحظة نموذجية، وبين أخرى (تكون لاحقةً عند الأشاعرة، وسابقةً عند الشيعة) تمثل انهياراً وتدهوراً بالنسبة لها، والحق أن التوازي بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي) يبلغ حد تصور (الوحدة) هي السمة الجوهرية للحظة-النموذج (وهي النبوة أشعرياً، والإمامة شيعياً)، وذلك فيما الاختلاف والفُرقة من أهم علامات التاريخ اللاحق على هذه الوحدة (عند الأشاعرة) والسابق عليها (عند الشيعة). وهكذا فإنه فيما يكون التاريخ الأشعري سقوطاً من هذه الوحدة إلى الاختلاف اللاحق عليها، فإن التاريخ الشيعي يكون، في المقابل، صعوداً من الاختلاف إلى الوحدة اللاحقة عليه.

والحق أن هذا التصور للتاريخ الشيعي صعوداً إلى ضرب من الوحدة (التي تكاد تشمل الإنسانية بأسرها)، إنما يتبدى خاصة، وعلى نحو لا خفاء فيه، في فلسفة الأكوار والأدوار عند الشيعة الإسماعيلية؛ والتي يبدو فيها التاريخ صعوداً، لا في خط مستقيم، ولكن عبر دوائر (نبوية وتأويلية) تنفتح الواحدة منها على الأخرى. فإذ صار الإسماعيلية إلى «أن معنى اسم الدور على نوعين: دورٌ كبير ودورٌ صغير، وأن الدور الكبير يبتدئ من آدم عليه السلام إلى القائم سلام الله عليه. أما الدور الصغير فهو بين كل ناطق وناطق، ويتخلل الدور سبعة أئمة مستقرين إلا في الفترات (أي أوقات الفتور وانقطاع مدد الإمامة) التي تحدث لعلل وأسباب»[1]، فإن ذلك يحيل إلى أن ثمة دورة تاريخية كبرى تنطوي على- أو بالأحرى تتحقق عبر- دورات تاريخية صغرى[2]، تبتدئ كل منها بناطق (أو

---

(1) السجستاني: **كتاب إثبات النبوات**، تحقيق عارف تامر، (منشورات المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، الطبعة الأولى، 1966، ص 181.

(2) ولعله يبدو أن الإثنى عشرية قد صاروا بدورهم إلى التفكير في دورة تاريخية كبرى (للإنسانية بأسرها)، تتحقق عبر دوائر أصغر (من المجتمعات والأمم). . . ، فقد صاروا إلى أنه «في انتظار أن تنجز حركة التاريخ الكبرى عملها في نقل الإنسانية إلى مستوى أعلى لم تفلح في بلوغه من قبل. . . ، في انتظار ذلك تستمر حركة التاريخ في دوائرها الصغرى في العمل على تغيير حال البشر، أفراداً وجماعات، ومجتمعات، ومجموعات إقليمية». انظر: محمد مهدي شمس الدين: **حركة التاريخ عند الإمام عليّ**، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر)، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 219.

رسول)، «يأتي لينسخ شريعة ما قبله بإظهار شريعة جديدة، ويكون معه (صامت) يأتي لنسخ التأويل الذي قبله، ذلك أنه لا بد للناطق من صامت يكون قريباً وأساساً له»[1].

وبالرغم من أن هذه الدورات (صغرى وكبرى) تبتدئ (نبوية أو تنزيلية) وتنتهي (إمامية أو تأويلية)، فإنه يُلاحظ أن كل واحدة من الدورات الصغرى تمثل، داخل الدورة الكبرى، صعوداً وتقدماً بالنسبة لتلك السابقة عليها، لا من حيث «أن كل رسول يُفضَّل على الذي تقدمه بدرجة أو درجات»[2]، بل ومن حيث أن الأمر نفسه يسري على الإمامة. فإنه «لمَّا كانت الإمامة متولدة من النبوة، ثم وجدت الإمامة تزداد عند كل إمام شرفاً وفضلاً، ويظهر لك ذلك عند بلوغ الإمامة إلى السابع من الأئمة، فإنه يصير ناطقاً، فلو لم يكن فيه من الفضل والشرف (ما) ليس في الأئمة الذين تقدموه لم يبلغ إلى مرتبة الناطقية، وإذا كان للسابع من الأئمة الفضل والشرف على من تقدمه ظاهراً، كان للسادس أيضاً الفضل على من تقدمه، وللخامس كذلك الفضل على من تقدمه، إلى أن ينتهي الأمر إلى أول الأتمَّاء»[3]. ومن غير شك فإن صعود الفضل في الأئمة لا يقف عند حدود كل دورة صغرى،

---

(1) السجستاني: **إثبات النبوات**، سبق ذكره، ص 191. وهكذا فإن «آدم هو الناطق الأول للدور الأول، وأساسه الصامت شيث وبعده ستة أئمة، وبعده نوح صاحب الدور الثاني وأساسه الصامت سام وبعده ستة أئمة، وبعده إبراهيم صاحب الدور الثالث وأساسه الصامت إسماعيل وبعده ستة أئمة، وبعده موسى صاحب الدور الرابع وأساسه (يلاحظ اختفاء «الصامت») هارون وبعده ستة أئمة، وبعده عيسى صاحب الدور الخامس وأساسه شمعون وبعده ستة أئمة، ومن بعده محمد صاحب الدور السادس وأساسه عليّ، وبعده أئمة كثيرون حتى القائم الذي هو الدور السابع، وصاحب الكشف والظهور». انظر: المصدر السابق، ص 193. ولعله يُلاحظ مرونة النسق مع الدور السادس الخاص بالإسلام، حيث الأئمة كثيرون بعد عليّ، وليسوا ستة كالحال في كل الدوائر السابقة، وحيث اعتبار القائم صاحب دور كالأنبياء، وبحيث يرث التأويل التنزيل دلالة على تقدم التاريخ وصعوده.

(2) المصدر السابق، ص 162.

(3) المصدر السابق، ص 166، ولعله يُلاحظ أن الفضل يتصاعد في الإمامة من السابق إلى اللاحق، وذلك على العكس تماماً من رؤية الأشعرية للإمامة يتضاءل فيها الفضل من السابق إلى اللاحق.

بل يتعداه إلى الدورة التاريخية؛ وبمعنى أنه يمكن القطع بأن (هارون) أساس موسى أفضل من (شيث) أساس آدم، ولكنه أقل فضلاً- لا شك- من (الإمام عليّ) أساس محمد.

وهكذا يمضي التاريخ صعوداً في أدوار (تنزيلية وتأويلية) ينفتح الواحد منها على الآخر، وحتى إذا ما حل الانقطاع والفترة (من الفتور) بينها. . . ، ويُقصد بذلك «إعياء وملالة تلحق النفوس الجزئية من العالم الجسداني، فتعجز عن قبول التأييد. . ، (فإن ذلك لا يدوم، بل سرعان ما) يزول ذلك العياء، فتظهر نفس زكية يتصل بها التأييد»[1]؛ الأمر الذي يعني تواصل الأدوار وتصاعدها حتى يبلغ التاريخ ذروته (أو بالأحرى نهايته)، مع القائم الذي هو «نهاية الكل من الرسل، وهو يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتباينة بالكشف عن حقائقها، فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة، وكأن أممها واحدة»[2]. ولعله يبدو، هكذا، أن التاريخ الشيعي (الإسماعيلي) إنما يؤول إلى ما يكاد أن يكون «وحدة الإنسانية»؛ وهي وحدة تجد أساسها في التأويل (الذي يختص به القائم)، والذي يرفع التنازع والخصومة بين الأديان (وبالتالي بين الأمم). . . ، فإذ «المخاصمات إنما تكون بين أهل الشرائع فيما ينتحلونه ويتقلدونه من الديانات فيكفِّر بعضهم بعضاً، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبتها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما ينتحلونه، ولا يبقى لهم خصومة ومنازعة»[3]، وهكذا فإنه فيما يكون «التكفير»- كخطاب إقصاء ونبذ، لا من الدين الواحد للآخر فقط، بل داخل الدين الواحد نفسه- هو العلامة المصاحبة لتاريخ التشتت والتفرق اللاحق للحظة النبوة (لحظة الوحدة النموذجية) عند الأشاعرة، فإن رفع التكفير وتجاوزه بالتأويل، وبما ينطوي عليه ذلك من تكريس لوحدة الأديان والأمم، هو ما يؤول إليه التاريخ عند الإسماعيلية.

ولعل ذلك يؤول إلى إكمال دائرة التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري

---

(1) السجستاني: **إثبات النبوات**، سبق ذكره، ص 192.

(2) المصدر السابق، ص 191.

(3) المصدر السابق، ص 168.

والشيعي)؛ حيث الفضل يتصاعد مع الإمامة في أحدهما (الشيعي)، فيما يتضاءل معها في الآخر (الأشعري)؛ الأمر الذي يترتب عليه صيرورة أحدهما (الشيعي/ الإسماعيلي خاصة) إلى تجاوز خطاب التكفير وتخطيه إلى ضرب من الوحدة الإنسانية، واحتفاظ الآخر (الأشعري) بخطاب التكفير منتجاً لضروب شتى من التآكل والتمزق. ولعله يلزم التنويه، أخيراً، بأن هذا التضاد إنما يجد ما يؤسسه في الانتقال من بناء الإمامة، حسب الأشاعرة، على نحو تمثل فيه تدهوراً للفضل وانهياراً له، إلى بنائها- عند الشيعة- على نحو تكون فيه استمراراً للفضل وتصاعداً له؛ وأعني الانتقال، بعبارة أخرى، من الإمامة كانقطاع للنبوة، بل ونكوصاً عنها، إلى الإمامة كاستمرارٍ للنبوة، بل وتجاوزاً لها، وهو ما يعني في حقل التاريخ الانتقال من التاريخ (نكوصاً) إلى التاريخ (تجاوزاً) وصعوداً.

لكنه يبدو أنه، وبرغم هذا التضاد بين كلا التاريخين (الأشعري والشيعي)، فإنهما معاً قد آلا إلى نفي الإنسان وتهميش فاعليته تماماً. وهنا فإنه إذا كان خلو التاريخ الأشعري من الفاعلية الإنسانية يتأتى- كما سبق التفضيل- من تصوره حقل (تكرار) لنماذج متعالية خارجية للكفر والفضل، فإن غياب الفاعلية الإنسانية في التاريخ الشيعي، إنما يتأتى من تصوره فضاء (انتظار) لذلك المهدي الآتي أيضاً من خارجه ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلأت جوراً وظلماً. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان، حسب الفكرة المهدوية، كنتاجٍ لنشاط الإنسان (وعياً وممارسة) في مواجهة عالمه وبفضله؛ وهي مواجهة يضع فيها العالم عقباته أمام الإنسان، الذي يتجاوزها عبر المزيد من الوعي والفعل الخلاق، محققاً عبر هذا التجاوز تاريخاً ينتسب إليه حقاً، بل يتحققان (أي قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أي جهد من الإنسان الذي لا حضور له، ضمن هذا السياق، (فاعلاً) بل الحضور له (منتظراً) أن يتحقق وعد الله (وشاهداً) على وقوعه. والملاحظ أن هذا الظهور للمهدي لا يرتبط بأي شروط تاريخية؛ الأمر الذي يعني أن ظهوره لا يتوقف على فعل من الإنسان أبداً[1]، بقدر ما يتوقف على

---

(1) وإذا كان ثمة من صار إلى أن «الناس أنفسهم هم الذين حجبوا الإمام بأن أحالوا أنفسهم إلى عاجزين عن رؤيته، وذلك بتضييعهم أو شلّهم أعضاء الإدراك الكشفي والمعرفة القلبية التي =

إرادة متعالية هي التي تعيّن ظهوره بفعل خارق، حيث «الرجعة (رجعة المهدي وظهوره) دليل القدرة البالغة لله تعالى كالبعث والنشر، وهي من الأمور الخارقة للعادة التي تصلح أن تكون معجزة لنبينا محمد وآل بيته صلى الله عليه وعليهم»[1]. ولعل ذلك يعني أن الفكرة المهدوية إنما تتكشَّف عن الحضور الفاعل «للمطلق»، وذلك في مقابل الغياب الشامل للتاريخ؛ حيث القصد التاريخي تبعاً لهذه الفكرة لا يمثل تكونياً إنسانياً متنامياً في الزمان، بل ظهوراً فجائياً لمعطى مطلق، مشروطاً فقط بإرادة الله وقدرته[2].

وإذا كان ذلك قد حدا بأحد مؤلفي الشيعة إلى القول- تجاوزاً لهذا المأزق- «إنه ليس معنى انتظار هذا المصلح المنقذ (المهدي)، أن يقف المسلمون مكتوفي الأيدي فيما يعود إلى الحق من دينهم»[3]، فإنه يبدو أن حدود الفاعلية- ضمن هذا السياق- لا تتجاوز إطار العمل «بما أُنزل من الأحكام الشرعية، والسعي لمعرفتها على وجهها الصحيح بالطرق الموصلة إليها حقيقة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما تمكَّن المسلم من ذلك وبلغت إليه قدرته»[4]؛ وهو ما يعني أن فاعلية الإنسان لا تتجاوز حدود (الشرعي) إلى (التاريخي)[5].

= تحددها العرفانية الشيعية فيهم، فليس ثمة وجه للكلام عن ظهور الإمام طالما أن الناس غير قادرين على رؤيته بعد، فالرجعة ليست بالحدث الذي يمكن أن ينبجس هكذا ذات صباح، وإنما هي حدث يتأتى يوماً فيوماً في قلوب المؤمنين»؛ وهو ما يُستفاد منه أن ثمة فعلاً للإنسان يؤسس لرجعة الإمام (المهدي) من غيبته، فإنه يلزم التنويه، هنا، بأن الرجعة ليست بما هي موضوع ظهور تاريخي، بل بما هي موضوع إدراك فينومينولوجي يسعى إلى «اكتشاف نوايا ومقاصد الوجدان الشيعي لنرى معه كيف ظهر لنفسه منذ أصوله الأولى». انظر: هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، سبق ذكره، ص 128.

(1) محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، سبق ذكره، ص 84. ولعله يُلاحظ استمرار المعجزة مع الأئمة، كأمر لاحق بالطبع لاستمرار النبوة معهم.

(2) ولعله يرتبط بذلك أن التأويل الذي يقضي به هذا الإمام (المهدي) على كل نزاع وخصومة بين الأديان والأمم، محققاً بذلك قصد التاريخ وغايته، إنما ينطوي أيضاً على تصورٍ للمعنى، لا تكويناً إنسانياً، بل ضرباً من المعطى المطلق يتلقاه الإمام من مصدر إلهي متعالٍ.

(3) المصدر السابق، ص 83.

(4) المصدر السابق، ص 83.

(5) والحق أن انحصار الفاعلية الإنسانية ضمن حدود (الشرعي) فقط، قد ارتبط بالحدود التي =

والحق أن ثمة من مجتهدي الشيعة من راح يتأول «الانتظار»- في عقيدة المهدي- على نحو لا يلغي الفاعلية الإنسانية؛ حيث «الانتظار، نتيجة لهذا المعتقد، هو انتظار إيجابي فعَّال، هو تهيؤ واستعداد، هو كدح دائم ومستمر يجب أن يطبع حركة تاريخ الإنسان المسلم نحو توفير أفضل الشروط التي تهيئ لهذا الأمل العظيم أحسن ظروف النجاح والتحقق»[1]. ولكنه يبقى أن هذا التأويل لم يمنع المتأول نفسه من الإقرار بأنه «قد ارتكز في أذهان الكثيرين ممن عالجوا موضوع المهدي والمهدوية أن هذا المعتقد عامل سلبي في حركة التقدم والنمو يعوقها، ويبعث على السكون، ويقعد بالناس عن الحركة والسعيّ نحو التكامل المادي والمعنوي في انتظار أمل آت ينقذ البشر بالمعجزة، ينقذ البشر بغير جهد البشر. . .، (ثم يردف) وربما تكون بعض المظاهر في تاريخ عالم الإسلام تعزز

= وضعها الفكر الشيعي لولاية الفقهاء- نواب الإمام؛ حيث اقتصرت هذه الولاية- على مدى القرون منذ غيبة الأئمة- على المهام الشرعية فقط. والحق أنه يبدو أن هذا الاقتصار على (الشرعي) قد كان سابقاً الأئمة، ومواكباً لانصراف الشيعة، مع جعفر الصادق، عن السياسي إلى الديني؛ وهو ما يتضح في القول إن «الأئمة من آل البيت عليهم السلام (أنفسهم) لم تكن لهم همة- بعد أن انصرفوا عن أن يرجع أمر الأمة إليهم- إلا تهذيب المسلمين وتربيتهم تربية صالحة. . .، فكانوا مع كل من يواليهم، ويأتمنونه على سرهم يبذلون جهدهم في تعليمه الأحكام الشرعية، وتلقينه المعارف المحمدية، ويعَّرفونه ماله وما عليه». وإذ الأمر هكذا فإن ذلك بعينه ما كان لا بد أن يتجه إليه جهد نوابهم من بعدهم لا شك. ولقد ظل الأمر هكذا إلى أن بدأت تتبلور منذ بدايات القرن الماضي- وبتأثير الانهيارات الشاملة للعالم الإسلامي- بوادر الدعوة من «بعض العلماء كالمرحوم النراقي والمرحوم النائيني إلى أن للفقيه جميع ما للإمام (قبل انصرافه عن السياسة) من الوظائف والأعمال في مجال الحكم والإدارة السياسة». . .، لقد بلغ الأمر، إذن، حد القطع بـ«عموم ولاية الفقيه» للشرعي والتاريخي معاً، وهو المفهوم الذي تبلور مع الإمام «الخميني» في كتابه عن **الحكومة الإسلامية** الذي تمكن به الفكر الشيعي من قيادة الثورة في إيران. ولعله يُلاحظ أن الخميني يعود إلى تقاليد الفكر الشيعي السابقة على استغراقه في (الديني) وانصرافه عن (السياسي) وهو أمر له دلالته فيما يتعلق بإعادة بناء العقائد عموماً. انظر: محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، ص 106، الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1979، ص 74.

(1) محمد مهدي شمس الدين: **حركة التاريخ عند الإمام عليّ**، سبق ذكره، ص 220.

هذا الاتهام»[1]. وهكذا فإن ثمة ما هو سلبي في إنتظار المهدي، لكنه يبقى «أمراً تاريخياً» يتعلق ببعض المظاهر في تاريخ الإسلام. أما كونه «مشكلة راهنة» تتعلق بحاضر الفكر الشيعي، فإن ذلك ما صار إليه أحد أكبر مجتهدي الشيعة الذي يوافق على أن «الإيمان بإمام الزمان «المهدي المنتظر» والخلاص القطعي والسقوط الجبري للظلم، والذي ضمنته الإرادة الإلهية يمكن أن يعطي الأمل (في انتصار التاريخ)...، لكن الناحية السلبية في هذه العقيدة (هكذا يضيف) هي إلغاء المسؤولية الفردية، والسقوط في التواكل، وتقويض الإرادة الإنسانية، وهي المشكلة التي نواجهها»[2]؛ وهي مشكلة ضاغطة اقتضت منه إعادة بناء الإيجابي في هذه العقيدة على النحو الذي سمح لجماهير الشيعة بالاندفاع إلى شوارع طهران وغيرها، تصنع تاريخها بنفسها، متخطية عهوداً طويلة من الانتظار العاجز لمن يصنع لها تاريخها.

---

(1) محمد مهدي شمس الدين: **حركة التاريخ عند الإمام عليّ**، سبق ذكره، ص 220.

(2) علي شريعتي: **العودة إلى التراث**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، (الزهراء للإعلام العربي)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986، ص 104، ولعل واحداً من أبرز زعماء الحركة الشيعية الثورية المعاصرة قد زاد الأمر تفصيلاً، فيما يتعلق بالجانب السلبي في عقيدة المهدي، حين صار إلى أنه «يُقال دائماً إن الإمام سيظهر ليقيم حكم الله في الدنيا ويملأها قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً...، إن هذا الطرح لمسألة الإمام أصبح بلاءً علينا نحن المسلمين في الظاهر، والكسالى وطلاب الراحة في الواقع، يقول البعض إن الحكم الوحيد الصحيح هو حكومة إمام الزمان، وكل الحكومات الأخرى هي قائمة على الغصب والباطل، لذلك لا يمكن القبول بأية حكومة أو سلطة أخرى، ولا يجوز الإسهام في أي كفاح سياسي أو اجتماعي إلى أن يتفضل الإمام الغائب بالظهور، وهذا الموقف يعني في الواقع أن نترك الظالمين والغاصبين يفعلون ما يشاءون ويحكمون كما يريدون دون أن نتصدى نحن لمنعهم حتى في حالة الدفاع وهنا يمكننا أن نسترسل ونقول لهؤلاء السادة، إذن لا تصلوا وراء أحد لأن إمام الجماعة هو إمام الزمان وحده، فكيف نصلي الجمعة بدونه...، ها نحن أمام أنانية البشر التي تخضع لهوى النفس ودعوة الشيطان، فتؤول الدين بحيث تجد مجالاً للهرب والتهرب من الحياة، إن هذه الأنانية والضعف هما اللتان تقودان ديناً كالإسلام ومذهباً كالشيعة نحو العجز الكامل الذي يعني الموت والنهاية». انظر: مهدي بازركان: **الحد الفاصل بين الدين والسياسة**، ترجمة فاضل الرسول، (دار الكلمة للنشر)، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 30.

وحتى بالتجاوز عن السلبي أو الإيجابي في عقيدة «المهدي المنتظر» بالنسبة للتاريخ الشيعي، فإن هيمنة «الإمام» وحضوره الطاغي في النسق الشيعي، إنما يتكفل بالقضاء على أي تاريخ لسواه[1]. ولعل ذلك يتبدى في ما يؤول إليه هذا الحضور الطاغي للإمام من سلب الأمة بأسرها وعيها التاريخي. فإذ الوعي التاريخي للأمة قد راح يتجلى من خلال بعض الآليات المعرفية المتداولة في علميّ الحديث والفقه خاصة؛ كالتواتر والإجماع، فإن الشيعة قد صاروا إلى سلب الأمة هذه المهام وإضافتها إلى الإمام لا سواه. وهكذا فإنه إذا كان «التواتر» هو أداة الأمة في حفظ الأخبار الشرعية وتصحيحها، (ثم تطور إلى أن يكون أداتها في إنتاج معرفتها التاريخية بأسرها)، فإن الشيعة قد صاروا إلى نقضه[2]، ابتداءاً من «أن أهل التواتر، وإن كانوا حجة، فقد يصح عليهم السهو عما ينقلون في بعض الأحوال، أو في كل حال، فلا بد من حافظ يزيل سهوهم، وينبه على كتمانهم، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم»[3]. وإذ «الإجماع» يتكشف عن الثقة في الخبرة التاريخية المتراكمة للأمة، وذلك من حيث كان، بدوره، أحد الطرق المعتبرة في نقل الشرع وحفظه، لأن ثمة من الشرع «ما يصير محفوظاً بالإجماع، وقد علمنا بالدليل أنه لا يجوز على الأمة فيه الخطأ، ولا يجوز عليهم الذهاب عن الحق، ولا بد من كون الحق محفوظاً فيهم، حتى لا يخلو الزمان ممن يحفظ الشرع

---

(1) ولعل في ذلك الحضور الطاغي ما يكاد أن يكون نموذجاً دالاً على ما قاله هيجل بأن «الشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن شخصاً واحداً هو الحر». انظر: هيجل: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 1، سبق ذكره، ص 243.

(2) ولعل ذلك كان لا بد أن يؤول إلى تاريخ يُضاد الإسناد ويعاديه، وذلك من حيث أن الإسناد هو أداة التواتر، ولهذا فإن تاريخاً شيعياً يتبنى «الإسناد» كآلية منتجة له، إنما تكون «شيعيته» خارجية محضة، بمعنى أن هذه (الشيعية) لا تستحيل إلى نظام باطني يؤسس لفعل الكتابة. والحق أن المأزق الأكبر لكل تاريخ لا أشعري يتمثل في عجزه عن إنتاج آليات كتابة أخرى غير الإسناد، وذلك ما ينطبق مثلاً على تقاليد الكتابة التاريخية عند الشيعة؛ واليعقوبي نموذجاً.

(3) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، في **الإمامة**، ق 1، سبق ذكره، ص 72، والكتاب ينطوي على أشمل عرض ومناقشة لحجج الشيعة.

والحق»[1]، وكذا من حيث كون الإجماع هو نفسه، دليلاً شرعياً يتساوى مع القرآن والسنة، حتى ليبدو أنه أحد درجات الوحي الذي هو: «وحي مباشر من الله وهو الكتاب (القرآن)، ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله (السنة)، ووحي جماعي من الأمة، فالأمة خليفة الله (الإجماع)»[2]. وإذ يبلغ الأمر هكذا حد اعتبار الإجماع، أو الخبرة التاريخية للأمة في كل عصر، أحد أشكال الوحي ودرجاته، فإن الشيعة يردون بأن «الأمة يجوز عليها السهو والنسيان، وارتكاب الفساد، والعدل عما علمته، وأن ما جاز على آحادها جائز على جميعها، من حيث لم يكن إجماعها أكثر من انضمام آحادها بعضها على بعض، وإذا كانت العصمة مرتفعة من كل واحد على إنفراد، فيجب أن تكون مرتفعة عن الكل»[3]. وهكذا يؤول الأمر إلى تجريد الأمة من الثقة التي تؤهلها لحمل أمانة حفظ الدين ورواية الشريعة؛ وهو ما يعني- بعبارة أخرى- تجريدها من الوعي التاريخي ومصادرته لحساب الإمام على نحو تام. وإذ تكتمل بذلك دائرة نفي الأمة (فعلاً ووعياً)، فإن ذلك يؤول إلى أن النسق الشيعي لا ينطوي، من حيث لا مكان فيه

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، **في الإمامة**، ق 1، سبق ذكره، ص 73.

(2) حسن حنفي: **علم أصول الفقه**، ضمن كتاب **دراسات إسلامية**، سبق ذكره، ص 73.

(3) الطوسي: **تلخيص الشافي**، سبق ذكره، ج 1، ص 134، وفي المقابل فإن ثمة من صار إلى الدفاع عن عصمة الأمة في حفظ الدين ورواية الشريعة، إذ الأمة حقيقة كلية فريدة تتجاوز مجرد كونها حاصل جمع أفراد، وبحيث نجد أن ما كان يجوز على الفرد الواحد من أفرادها لا يجوز على الأمة في كليتها وشمولها، وهكذا فإنه إذا كان «لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب، وإن كان يختار الخطأ إذا انفرد، كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا في الرأي إذا اشتركوا فيه، وإن جازوا أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به. وإذا جاز ذلك لم يُمتنع بأن يَرد النص بأن إجماعهم حق، ويكون إجماعهم مخالفاً لقول كل واحد منهم». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 17، **الشرعيات**، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1962، ص 157. ولهذا فإن «الإجماع (من الأمة) إنما كان حجة، لأن المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإن كان ذلك جائزاً في آحادهم». انظر: الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تصحيح ألفرد جيوم، أكسفورد، 1932، ص 462، ولعل ذلك يعكس، في المقابل، ثقة في الوعي التاريخي للأمة؛ وهو الوعي الذي سرعان ما لحقه الاضمحلال، لأن إطار الأمة التي يكون منها الإجماع لم يتجاوز حدود جماعة ما أو عصر ما.

إلا للإمام وحده، على أي حضور للتاريخ أو الوعي به. ومن هنا ضرورة التجاوز إلى المعتزلة، حيث الحضور المهيمن للإنسان (وعياً وفاعلية)، يؤسس لحضور التاريخ والوعي به أيضاً.

ثانيـاً: من الإمامـة إلى التاريخ عند المعتزلة.. (التاريـخ تجـاوزاً خلاقـاً)

إذا كان قد بدا، فيما سبق، أن وضع الإمامة في كلا النسقين الأشعري والشيعي («هامشية» في الأول و«مركزية» في الثاني)، يعد شيئاً له تأثيره الحاسم على بناء تصور التاريخ المرتبط بكل منهما، فإنه يمكن البدء، من هنا، في تحديد وضع الإمامة في النسق المعتزلي باعتباره التوطئة الضرورية لرصد التصور المعتزلي عن التاريخ وكشف بنيته الباطنية. والحق أن الإمامة تترتب في النسق المعتزلي بكيفية يمكن منها المصير إلى تاريخ يجاوز كلا التاريخين (الأشعري والشيعي). ذلك أنه إذا كان كلا التاريخين قد استحالا إلى تاريخين متعاليين يغيب عنهما الإنسان بفاعليته في العالم، وكان ذلك نتاجاً لتهميش الإمامة، وإلى حد الغياب أحياناً، عند الأشاعرة، ومركزَتها إلى حد لا يحضر فيه سوى الإمام (مبتلعاً في جوفه لكل مهام الأمة والنبوة وحتى الإلوهية) عند الشيعة، فإن وضعها (أي الإمامة) كجزء جوهري من أحد الأصول الخمسة التي يتميز بها المعتزلة عمن سواهم؛ وأعني الأصل الخامس عن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1]، إنما يجعل التاريخ المرتبط بها تاريخاً للإنسان غير متعالٍ عليه، وذلك من حيث يحيل هذا الوضع إلى الجمع المعتزلي بين جوهرية الإمامة ومركزيتها من جهة

(1) ولقد كان ذلك ما أكده القاضي عبد الجبار حين صار إلى «أن المخالف لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت اسم المنزلة بين منزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم العثمان، (مكتبة وهبة)، القاهرة، 1965، ص 124.

(وذلك من حيث تعد جزءاً من أحد الأصول المؤسسة)، وبين كونها نشاطاً للإنسان في العالم (وذلك من حيث أن الأصل الخامس بأسره، وهي جزء منه، يتعلق بفاعلية الإنسان وقدرته على خلق عالم يخلو من الظلم والجور [1].

وحتى بالتجاوز عن كون ظروف نشأة الاعتزال بأسره قد ارتبطت، على نحو صميمي، بما يتعلق بمسائل الإمامة، فإنه يمكن القول إن الوضع المؤسس للإمامة يتجاوز هذا السياق العملي، ليتبدى، على نحو أعمق، في اعتبار المعتزلة للأصل الخامس- والإمامة جزء منه- قابلاً للاندراج ضمن مسائل الأصل المؤسس نظرياً

---

(1) والملاحظ أن فاعلية الإنسان قد بدت، ضمن أحد تحليلات المعتزلة لهذا الأصل- مشروطة، على نحو تام، بتبلور الوعي الإنساني ونضجه؛ الأمر الذي يكشف عن كون التاريخ هو فاعلية واعية، فقد صار الإمام يحي بن الحسين في تحليله لحديث النبي: «لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر، أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب، ثم يدعو خياركم فلا يُستجاب لهم، حتى إذا بلغ الكتاب أجله كان الله المستنصر لنفسه، فيقول: ما منعكم إذ رأيتموني أُعْصي أن لا تغضبوا لي» (إلا أن الله) من هذه الجهة ترك الظالمين ولم يأخذهم، لأن الرعية في ظلمهم وتظالمهم فيما بينهم أصناف: فقوم يقولون على الله بالجبر والتشبيه وينفون عنه العدل والتوحيد وينسبون إليه عز وجل أفعال العباد، ويقولون إن هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاء من الله وقدره، ولولا أن الله قضي عليهم بهذا الظلم الذي نزل بهم من هؤلاء الظالمين، ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مُقدَّرٌ عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة، وكان معبودهم الذي يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون به على ظالمهم، إنما هم يدعون هذا الذي يزعمون أنه قضي عليهم بهذا الظلم وقدَّره، ولهذا يُصلّون له يصومون ويحجون، وبه في جميع ما ينزل بهم من الظلم والجور والمصائب في المال والولد والبنون، يستعينون به على دفع هذه المضار والبلوى التي نزلت بهم، فهم يعبدون صورة مصورة، وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم، وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدِّر لهذا الظلم عليهم الذي نزل بهم؟ فهو الذي يدعونه، بزعمهم. أما أنهم لو أنصفوا عقولهم، وعرفوا الله عز وجل حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه عز وجل، عن نفسه، ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ودعوا ربهم حينئذ على ظالمهم، إذاً لاستجاب لهم دعوتهم، وكشف ما بهم من الظلم والجور»، وهكذا يبدو التاريخ، طبقاً لهذا التحليل، فاعلية تحررٍ يؤسسها الوعي. انظر: الإمام يحي بن الحسين: **كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، نشرة محمد عمارة، ج 2، (دار الهلال)، القاهرة، 1971، ص 85-86.

وبنيوياً، للنسق المعتزلي بأسره؛ وأعني به أصل «العدل»[1].

ولعل الدور التأسيسي لأصل «العدل» (وبكل ما ينطوي عليه من مسائل) يتأكد، على نحو حاسم، من مجرد ملاحظة أسبقيته في الكتابة والتسمية (أهل العدل والتوحيد) على أصل التوحيد؛ وهي الأسبقية التي استقرت في الرسائل والمؤلفات المعتزلية الأولى. ولعله بدا، تبعاً لذلك، أن أهم ما يتميز به قطب المعتزلة المتأخر، القاضي عبد الجبار، هو تبني الأسبقية النقيض للتوحيد على العدل؛ سواء في الكتابة (شرح الأصول الخمسة، حيث الكتابة في «التوحيد» تسبق الكتابة في «العدل») أو في التسمية (المغني في أبواب «التوحيد» و«العدل»). وهكذا فإن ثمة من تنبه إلى أن «ثمة خلاف- عند القاضي عبد الجبار- من جهة التوحيد والعدل، فالقاضي عبد الجبار مستقر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل، وهذا السبق إنما جاء، لأن التوحيد أولى وآثر وأحرى بالتقديم، لأن قيمته أعلى من قيمة العدل»[2]. والحق أنه، وبصرف النظر عن وضع «التوحيد» سابقاً على

---

(1) «فالوعد والوعيد داخلان في العدل، لأنه كلام في أنه تعالى، إذ وعد المطيعين بالثواب، وتوَّعد العُصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أنه لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين منزلتين داخلٌ في باب العدل لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام، على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل ألا يخل بالواجب، وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». انظر: قوام الدين مانكديم: **مقدمة شرح الأصول الخمسة**، (للقاضي عبد الجبار)، سبق ذكره، ص 25.

(2) أحمد فؤاد الأهواني: تصدير **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، سبق ذكره، ص 10. والحق أن وضع «التوحيد» سابقاً على «العدل» عند القاضي عبد الجبار، يتجاوز مجرد القول إن «قيمته أعلى من قيمة العدل»، إلى أن يكون نتاج أشعرية القاضي القديمة؛ حيث القاضي «كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية». انظر: ابن المرتضى: «باب ذكر المعتزلة» من كتاب **المنية والأمل**، تصحيح توما أرنولد، (دار صادر)، بيروت، 1336 هـ، ص 66. ولعل ذلك يعني أن الأشعرية الأولى للقاضي عبد الجبار لم تفارق تماماً بناء تفكيره، بل تخفت داخل لاوعيه المعرفي، وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل تماماً، وحتى على بناء المضمون أحياناً. بل إنه يُلاحظ أن ثمة من تلاميذ القاضي من راح يؤلف في التوحيد فقط، ومن دون العدل (انظر: أبو رشيد النيسابوري: **في التوحيد**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1969)؛ وهو ما يعني أن النسق =

«العدل»، عند القاضي عبد الجبار، فإنه يُلاحظ أن الكيفية التي ينبني بها «التوحيد» في النسق المعتزلي؛ وعلى نحو يستحيل معه فهمه أو تفسيره إلا بواسطة العدل، إنما تؤول إلى أن ثمة أسبقية بنيوية أو باطنية للعدل على التوحيد عند المعتزلة على العموم، وذلك على العكس تماماً من الحال في النسق الأشعري الذي تتضافر فيه الأسبقية الخارجية «للتوحيد» على كافة مسائل النسق، مع الأسبقية البنيوية أو الباطنية له عليها أيضاً.

والحق أن الإمامة هكذا، [أعني من خلال أسبقية «العدل»، وهي جزء جوهري منه، على «التوحيد» (أسبقية بنيوية أو خارجية وبنيوية معاً)]، تكتسب طابعاً تأسيسياً بالنسبة للنسق المعتزلي بأسره، وهو ما يحيل إلى دور تأسيسي للتاريخ (وهو جزء من الإمامة) بالنسبة للنسق ذاته [1]. والحق أن الحضور الفاعل للتاريخ في النسق المعتزلي لا يتدعم فقط من خلال الوضع التأسيسي للإمامة في

= الاعتزالي قد راح يمضي مع القاضي عبد الجبار- وخصوصاً بعد أن «انتهت إليه الرياسة في المعتزلة، حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه، ومسائله نسخت كتب من تقدمه من المشايخ». انظر: ابن المرتضى: «باب ذكر المعتزلة»، ص 66- في اتجاه الابتعاد النسبي عن أصوله الأولى.

ولعله يلزم التنويه بأن محاولة معاصرة، عند حسن حنفي، لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية، قد جابهت- وهي التي تنظر لنفسها بوصفها استئنافاً لمسيرة العلم مع القاضي عبد الجبار- نفس المعضلة، وبحيث بدا التماثل بين المحاولتين لافتاً حقاً. فإذ احتفظت محاولة القاضي في بنائها للعلم بالشكل المستقر في النسق الأشعري، واكتفت بصب المضمون الاعتزالي فيه، فإن المحاولة المعاصرة لم تفعل إلا أن حافظت على الشكل المستقر ذاته (ولا يدري المرء ما إذا كان ذلك فعلاً واعياً أم أنه يتجاوز الوعي)، واجتهدت في تثويره بمضمون يناسب العصر.

(1) وهكذا فإنه على العكس تماماً من النسق الأشعري، لم يسعَ النسق المعتزلي إلى إخفاء النسق التاريخي الذي انبثق فيه، بل إنه راح، بالأحرى، يؤكد عليه ويبرزه. ولقد بلغ هذا التأكيد والإبراز حد المصير إلى أن «الله يُتعبَّد بحسب المصالح، فإذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم تُعبِّد بحسبه»؛ وبما يعني أن التاريخ يلعب دوراً في تطور المعتقدات وأشكال العبادة. انظر: القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، ضمن: **رسائل العدل والتوحيد**، نشرة محمد عمارة، ج 1، سبق ذكره، ص 244. والحق أن التاريخ يبدو متضافراً، على نحو جوهري، مع بناء الكثير من عقائد المعتزلة ذاتها.

النسق (وذلك من خلال كونها جزءاً من العدل)، بل ومن خلال جملة أفكار انطوت عليها الإمامة، وتم فيها استبدال مفهوم «الموازنة»- بما ينطوي عليه من السعي إلى بلورة أداة منهجية لقراءة الوقائع التاريخية- بمفهوم «التفضيل» الذي بدا أدنى إلى حكم القيمة المفروض على الوقائع من خارجها، والذي يعيق لذلك إنتاج تاريخ حق لها. وهكذا يتدعم التاريخ، لا من خلال شكل وضع الإمامة في النسق فقط، بل ومن خلال المضمون الذي انطوت عليه أيضا، تماماً بمثل ما إن الوضع الهامشي للإمامة في النسق الأشعري لا يؤول وحده إلى تغييب التاريخ وتهميشه، بل وكذا ما انطوى عليه مضمونها من أفكار التفضيل والتكفير[1].

فإذا انتهت الإمامة عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة، إلى درس في التفضيل، فإنه يبدو أن التفضيل المعتزلي قد راح يتأسس ضمن سياق مغاير تماماً للسياق الذي تأسس فيه عند الأشاعرة. فإذ الأشاعرة قد صاروا إلى أن التفضيل يتأسس على النص[2] أو «الوضع من الله»[3]، فإن المعتزلة قد صاروا، في المقابل، إلى تأسيسه على «الطاعة والتقوى لا غير»[4]، أو- بعبارة أخرى- على الفعل أو «الوضع من الإنسان». ولعل هذا التباين بينهما ينطوي على ضرب من التباين الأعمق في تصور الشيء موضوع التفضيل (فعلاً أو شخصاً أو عصراً. . . إلخ)، حيث التأسيس الأشعري للتفضيل على «النص» يحيل إلى تصورٍ للشيء موضوع التفضيل، لا ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلاً، بل الوصف له بأي منهما يبدو مجرد إضافة تلحق به من خارجه. وفي المقابل فإن

---

(1) ولعل هذا التقابل يتبدى، على نحو أظهر، من الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول تصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «والإمامة جزء منه عند المعتزلة. إذ هو مجرد فرع- والإمامة كذلك- عند الأشاعرة وأهل السنّة على العموم، فيما هو أصل من أصول الشريعة عند المعتزلة والخوارج». انظر: محمود كامل أحمد: **مفهوم العدل في تفاسير المعتزلة للقرآن**، (مكتبة الشباب)، القاهرة، 1980، ص 26.

(2) إذ التفضيل «لا يُعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن، أو من كلام رسول الله». انظر: ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، سبق ذكره، ج 4، ص 102.

(3) البزدوي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 202.

(4) المصدر السابق، ص 202.

التأسيس المعتزلي للتفضيل ينطوي على تصورٍ للشيء، موضوع التفضيل، ينطوي في ذاته على ما يجعله الأفضل أو الأقل فضلاً، وبحيث يكون الوصف له بأي منهما، لا إضافة تلحق به من خارجه، بل إخبارٌ عما ينطوي عليه في باطنه.

وإذا كان ذلك يحيل إلى التباين، في حقل الأخلاق، حول التحسين والتقبيح في الأفعال (حيث يُضافان إليها من الخارج حسب الأشاعرة، وباطنان فيها حسب المعتزلة)، وإلى التباين، في حقل الأنطولوجيا، بين العَرَضْ- والجوهر بالتالي- لا يبقى زمانين فيضيف الله إليه الوجود حسب الأشاعرة، وبين القول بطبائع ذاتية ثابتة للأشياء حسب المعتزلة، فإنه يؤول، في حقل التاريخ، إلى التباين بين تصور الخبر- موضوع الكتابة التاريخية- لا ينطوي في ذاته، عند الأشاعرة، على ما يتعيَّن به صدقه أو كذبه، بل يلحقانه بالإضافة من سندٍ خارجي (الأمر الذي جعل الكتابة التاريخية ذات طابع إسنادي)، وبين تصوره (أي الخبر) ينطوي في ذاته، عند المعتزلة، على ما يتعيَّن به صدقه أو كذبه، ولذلك فإن صدق الخبر أو كذبه لا يتوقف أبداً على أي إضافة خارجية، بل يرتبط بمجرد الفحص الباطني النقدي له، (الأمر الذي كان يمكن أن يتطور إلى كتابة تاريخية ذات طابع تركيبي نقدي)[1].

---

(1) وإذا كان ليس ثمة نص معتزلي، في التاريخ، يمكن فيه اختبار ما يمكن اعتباره- تبعاً لهذا التصور للخبر- كتابة ذات طابع تركيبي نقدي تتجاوز نمط الكتابة الإسنادية السائد، فإن هذا التصور للخبر يتعيَّن صدقه من ذاته، لا من خارجه، إنما يتجلى في سياق تصحيح المعتزلة وردهم لبعض الأحاديث المنسوبة للنبي. ولعل ذلك يُستفاد من حوار كان «أبو علي الجبائي» أحد طرفيه؛ حيث «سأل البركاني أبا عليّ، فقال: ما تقول في حديث أبي زياد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، فقال أبو عليّ: هو صحيح، قال البركاني: فبهذا الإسناد نُقل حديث حج آدم موسى، فقال أبو عليّ: هذا الخبر باطل، فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر، قال أبو عليّ: لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل [ثمة ترتيب للأدلة عند المعتزلة يرد فيه العقل أولاً ثم الكتاب ثانياً ثم الإجماع. . .إلخ] فقال: كيف ذلك؟ قال أبو علي: أليس في الحديث أن موسى لقى آدم في الجنة، فقال يا آدم أنت أبو البشر، خلقك الله بيده وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته؟ فقال آدم: يا موسى، أترى هذه المعصية فعلتها أنا، أم كتبها الله عليّ قبل أن أُخلق بألفيّ عام. قال موسى: بل شيء كان كُتب عليك، قال: فكيف تلومني على شيء كان قد كُتب عليّ. قال: فحج آدم موسى، قال أبو عليّ: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال البركاني: بلى، فقال =

ولعله يرتبط بذلك ما صار إليه المعتزلة من زعزعة الأساس «النصي» للتفضيل عند الأشاعرة، وذلك عبر تضعيف طرق نقل الأخبار الخاصة بالفضل والمفاضلة من جهة، وإظهار التضارب بين مضامينها من جهة أخرى. فإذ «المشهور من الخلاف فيه (أي التفضيل) قول من يفضل أمير المؤمنين عليه السلام (يقصد الإمام عليّ) على غيره، وهم على فرقتين: من يفضله قطعاً للنصوص الواردة أو لظنه أن وجوه الفضل أكثر؛ ومنهم من يقول بذلك على ما يقتضيه الظاهر من الأمارات والأفعال، وقول من يقول أن أبا بكر هو الأفضل، والغالب من حالهم أنهم يسلكون في كونه أفضل هاتين الطريقتين، لأن أدلتهم تدل على ذلك من حيث يستدل بعضهم بالنصوص، وبعضهم بذكر وجوه الفضائل»[1]؛ وبما يعني أن ثمة طريقين للاستدلال على الفضل، إحداهما الأخبار والنصوص (بمعنى النص على فضل الشخص)، والأخرى الأمارات والأفعال (وبمعنى أفعال الشخص وملكاته الخاصة)[2]، فإن من المعتزلة من صار إلى أنه «ليس لأحدٍ أن يتعلق بالأخبار

= أبو عليّ: أليس إذا كان ذلك عذراً لآدم، يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته، وإن يكون من لامهم محجوجاً، فسكت البركاني». وهكذا كان تصحيح الحديث ورده، لا لإسناده، بل لتعارضه مع دليل العقل أساساً. انظر: ابن المرتضى: «باب ذكر المعتزلة»، سبق ذكره، ص 46. ولعل غياب كتابة تاريخية، عند المعتزلة، تتطور ابتداءً من هذا التصحيح النقدي والعقلي لمضمون الخبر، وليس لسنده فقط، إنما يتجلى عن نفس المأزق الذي سبق ظهوره عند الشيعة، وهو العجز عن إنتاج تاريخ يتجاوز تقاليد الكتابة الإسنادية التي كرستها الهيمنة الطاغية للنسق الأشعري.

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20 **في الإمامة**، سبق ذكره، ق 2، ص 113.

(2) ولعل ثمة جمع بين الطريقتين، مع التباين في تقديم طريق على آخر. يُستفاد ذلك من قول «القاضي»: «فأما أكثر البغداديين من شيوخنا، فإنهم يفضلون علياً عليه السلام، ويسلكون في ذلك طريقين، **أحدهما**: موازنة الأعمال والفضائل، فيجعلون بإزاء كل فضيلة لأبي بكر فضيلة لعلي عليه السلام ويبينون أن لفضائله مزية، وهم في بيان المزية على طريقتين: إما أن يجعلوا المزية بزيادة الفضائل، أو بالوجه الذي يعظم به، **والثاني**: الاعتماد على أخبار يروونها في هذا الباب كخبر الطائر وغيره، فأما شيخنا أبو عبد الله فإنه يقطع على أن علياً عليه السلام أفضل لأخبار يقطع بصحتها، ثم يذكر مع ذلك موازنة الأعمال، ويبين أن لفضائل أمير المؤمنين مزية على فضائل أبي بكر، بالكثرة، وبالوجوه التي يعظم عليها». انظر: المصدر السابق، ق 2، ص 120. والملاحظ عدم استقرار المعتزلة على النصوص =

(والنصوص) في هذا الباب»[1]، لأنها جميعاً أخبار آحاد، «واعلم أن أخبار الآحاد المروية في هذا الباب لا يمكن الاعتماد عليها، لأن القطع بصحتها إذا لم يمكن، فكذلك القطع بمدلولها . . .، (وكيف ذلك وهي) أخبار متعارضة، حيث فيها ما هو كالنص المصرح في أن أمير المؤمنين أفضل، وفيها (ما هو) كالنص المصرح في أن أبا بكر أفضل»[2].

وهكذا فإنه وبعد أن يورد «القاضي» من «الأدلة أقوى ما استدلوا بها على أن أمير المؤمنين أفضل، لأن ما عداها لم يشتهر كشهرتها، وإن كان فيما عاداها ما هو أقوى في الدلالة . . .، (فإنه يُعقِّب قائلاً) لكنها أخبار آحاد ويعارضها الأخبار المروية في فضل أبي بكر»[3]. وليس من شك في أن الأمر هو كذلك بالنسبة للأخبار المروية في فضل أبي بكر، ولذلك فإنه «لا يمكن لمن يفضّل أبا بكر أن يحتج بتلك الأخبار، وهذه الأخبار أجمع نعارضها، وإنما يجب أن نرجع في ذلك إلى ما ثبت في النقل (وسيُلاحظ أنه غير متوافر أبداً في باب التفضيل) وليس في جملة ما روي في فضل أبي بكر أشهر (لا يقول: أثْبت) في النقل مما روي عن أمير المؤمنين»[4]. وكذا فإنه «قد رُوي عنه (أي النبي) عليه السلام في العباس ما شاكل في دلالة الفضل ما قدمناه، فلِم صار بأن يُجعل الأفضل بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر لتلك الأخبار أولى من العباس لهذه الأخبار، (وإذ بدا أنه يمكن الاحتجاج هنا بكثرة روايات الفضل في أبي بكر عنها في العباس، فإن القاضي يقطع بأنه) لا يمكن أن يُجعل كثرة الأخبار مرجحاً . . .، إذ ليس للإكثار في هذا الباب معنى، لأن الآية الواحدة (أو النص الواحد) في دلالة الفضل كالآيات (أو النصوص)»[5].

= وحدها في الاستدلال على الفضل، وهو ما سيتطور إلى رفض كامل لها في باب التفضيل على ما سيظهر.

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20 **في الإمامة**، سبق ذكره، ق 1، ص 217.

(2) المصدر السابق، ق 2، ص 121.

(3) المصدر السابق، ق 2، ص 127.

(4) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، ص 129.

(5) المصدر السابق، ص 130-131.

وإذ بدا، هكذا، أن كافة النصوص والمرويات في باب التفضيل، هي- حسب المعتزلة- أخبار آحاد لا يمكن أن تكون طريقاً لحصول العلم القطعي؛ وبحيث انتهوا إلى أنه «ليس لأحدٍ أن يتعلق بالأخبار في هذا الباب»، فإنه لم يعد من سبيل أمام المعتزلة إلا الاستدلال على الفضل من «الأمارات والأفعال»؛ الأمر الذي يعني تجاوز «النص» كأداة لإنتاج الفضل إلى «الموازنة»[1] بين الأعمال والفضائل.

والملاحظ أن هذا التجاوز من «النص» إلى «الموازنة»، إنما ينطوي على السعيّ المعتزلي إلى بناء «التفضيل» على أساس عيني قابل للإدراك. ومن هنا ما صاروا إليه من «أن ماله مدخل في هذا الباب (باب الموازنة) ليس إلا خصال الفضل، وهي على ضربين: أحدهما علم، والآخر عمل، ويتبع العلم التحرز مما يضاده وينافيه، أو يجري هذا المجري كالجهل والشُبه وما شاكلها، ويتبع العمل التحرز من القبيح، والأعمال التي لها مدخل في هذا الباب قد تكون من أفعال القلوب والعزم وتوطين النفس وما شاكلها. وقد تكون من أفعال الجوارح، وهي على ضربين: أحدهما، نطاق العلم، وذلك كالتعليم والدعاء إليه واستدعاء المبطلين وما شاكل ذلك. والآخر: أفعال الجوارح، وذلك كالجهاد وما يتصل به. . .، وما يدخل تحته من الرأي والسياسة وما يجري هذا المجرى، ولكل ذلك وجوه يقع عليها نحو السبق إليه والتقدم، وامتداد الزمان، وكثرة المشقة فيه، وكثرة النفع فيه فيما يعود على الدين (والدنيا بالطبع)، وفيما يتعلق بالتأسي والإقتداء، فعلى هذه الوجوه يبنى الكلام في الموازنة»[2]. وإذ تتعلق «الموازنة»، هكذا،

---

(1) ولعله يُشار، هنا، إلى أن ثمة «الموازنة» أيضاً كأحد أمور المعاد؛ وأعني من حيث هي قانون أخروي «يعني وضع الحسنات والسيئات، الطاعات والمعاصي في ميزان واحد، فإذا رجحت الحسنات والطاعات يُخصم منها السيئات والمعاصي، وهذا هو التكفير، وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب. أما إذا رجحت السيئات والمعاصي، فإنه يُخصم منها الثواب، فينقطع الثواب ويدوم العقاب، وهذا هو الإحباط». انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، مجموعة 4، **النبوة والمعاد**، سبق ذكره، ص 383، ولعله يبدو أن «الموازنة» كقانون أخروي لا تتمايز بنيوياً عن «الموازنة» كقانون تاريخي، وذلك من حيث ينطويان معاً على التحليل والموازنة للفعل الإنساني.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، سبق ذكره، ص 134-135.

بمجمل النشاط الإنساني (وعياً وممارسة) في العالم، فإن عناصرها لا بد أن تتباين باعتبار ما بين هذا النشاط (سواء على مستوى الأفراد أو العصور) من تباين واختلاف حيناً، ووحدة وشراكة حيناً آخر. ومن هنا ضرورة العلم بأن «جميع ما ذكروه في الموازنة لا يخرج عن أقسام؛ منها ما فيه اختلاف، ومنها ما لا خلاف في بيانه ومنها ما حصل فيه طريقة الشركة»[1]؛ وبمعنى أن موازنة بين شخصين أو عصرين إنما تؤول إلى أن ثمة عناصر مشتركة بينهما، وعناصر أخرى لا يكون معها خلاف في فضل أحدهما وتقدمه على الآخر، ثم أخيراً عناصر تثير الاختلاف فيما يتعلق بتعيين الأفضل أو الأكثر تقدماً منهما.

ولعل المعتزلة قد أرادوا من وراء هذه العناصر موضع الاختلاف، في الموازنة، إفساح المجال أمام قراءة للتاريخ أكثر ثراءً وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه- ومن حيث هو موضع اختلاف- قابلاً لأحكام متباينة، بحسب تباين منظور التقييم وزمانه من جهة، وأدوات القراءة وركائز التحليل من جهة أخرى. وأخيراً فإنه يمكن القول في هذا السياق أن تصور «الموازنة» (بين الأشخاص والعصور) تنطوي على عناصر اشتباه، وعناصر وحدة وشراكة، إنما يتكشَّف عن تاريخ ينطوي على ضربٍ من الوحدة، لا تقدر عناصر الاختلاف والاشتباه على طمسها. ولعله يلزم التنويه بأن الاختلاف المُشار إليه في هذا السياق، يتباين بالكلية عما يؤول إليه التاريخ الأشعري من الاختلاف والتفرُّق، وذلك من حيث يبدو الاختلاف الذي يؤول إليه التاريخ الأشعري علامة انهيار وتدهور، فيما الاختلاف، في التاريخ المعتزلي، علامة ثراء وتطور. وهنا فإنه إذا كان الاختلاف في (الموازنة) يتكشَّف عن التطور في التاريخ، فإن ما فيها من شراكة وتماثل يؤول- لا جدال- إلى ما يمكن اعتباره وحدة العنصر الإنساني في التاريخ؛ الأمر الذي يؤول إلى أن التاريخ المعتزلي يمثل، على هذا النحو، لحظة التأليف بين التاريخ الأشعري (وذلك من حيث ينطوي على الاختلاف في

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، سبق ذكره، ص 125.

صميم بنائه) وبين التاريخ الشيعي (وذلك من حيث ينطوي، رغم الاختلاف في بنائه، على شكل من أشكال الوحدة الإنسانية).

والملاحظ أن المعتزلة قد ركزوا في تحليلهم للأفعال الإنسانية (موضوع الموازنة) على وضعها في إطار سياقاتها التاريخية من جهة، وعلى الوعي بالنتائج والتداعيات التي تترتب عليها في حقب لاحقة من جهة أخرى. وعلى هذا فإن تعيين الفضل والتميُّز في فعل أو نشاط ما لا يكون بتحليله وتناوله في عزلة عن تاريخه الذي ينتجه، وعن المستقبل الذي يتطور فيه. ولقد تبدى ذلك، على نحو جلي، في سياق مفاضلة المعتزلة بين الإمام عليّ وبين أبي بكر، إذ صاروا إلى «أن أمير المؤمنين اختص من باب العلم بما ليس لأبي بكر، لأن الذي أُخذ عنه من العلم لا يساويه غيره فيه، لأن أصول التوحيد والعدل إليه تُضاف وعنه أُخذت، على ما ثبت عن واصل ابن عطاء أخذه عن محمد بن علي (ابن الحنفية) وأبي هاشم، ثم قد ثبت عنه عليه السلام من دقيق الكلام في أصول الدين نحو إنكاره الرؤية، ونحو تأديبه على تجويز الحجاب على الله تعالى، ونحو نفيه المكان عن الله، ونحو إضافة العدل إليه، ونحو ما رُويَّ في المنزلة بين المنزلتين حتى رُويَّ عنه في باب العوض ما يُبني عليه ذلك، (وفي المقابل) فإنه لا يفي بهذا الوجه شيء من علم غيره، لأن الذي يُروي أن أبا بكر دعا إلى الدين حتى أسلم بدعائه الجماعة المذكورة في هذا الباب، هو يخصهم (أي الجماعة) ويخص الوقت، وليس كذلك النفع الذي ذكرناه (بالنسبة لعلم عليّ)»[1]. وهكذا فإنه في مقابل المحدودية التاريخية لعلم أبي بكر التي جعلته مخصوصاً بوقته، فإن علم الإمام عليّ قد راح يتجاوز أسوار عصره، متطوراً إلى ما يمكن اعتباره جملة أصول المعتزلة في «العدل والتوحيد»[2]؛ الأمر الذي يعني أن ثمة تحليلاً للفعل يتجاوز

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، سبق ذكره، ص 136-137.

(2) وهكذا فإنه في مقابل شيعة عليّ، الذين صاروا إلى أن «علوم الأئمة (وعلى رأسهم الإمام عليّ) وحكمتهم تامة، سرمدية أبدية على مر العصور والأزمان». انظر: النيسابوري: **إثبات الإمامة**، سبق ذكره، ص 85. فإن المعتزلة قد حافظوا على تصورهم لعلم الإمام عليّ علماً تاريخياً؛ أعني نتج من التاريخ، ويحقق فيه تمامه واكتماله.

إطار تحققه إلى تتبع ما يتطور إليه لاحقاً، (ولعل ذلك أحد تجليات نظرية التوليد)[1]. وحين يصير المعتزلة إلى أنه «أما ما يتصل بالزهد والورع فيهما، وإن كانا قد اشتركا فيه، فلأمير المؤمنين التقدم والسبق من جهات منها (أنه) مع اتساع الأحوال فيما يخص ويعم من الأموال؛ وكان عليه السلام يلبس أدون الثياب، ويأكل أخثن الطعام، حتى كان يقطع من أطراف كُمِّه ما لا تقع الحاجة إليه ويرقع سراويله، ويتحرز التحرز الشديد في هذا الباب»[2]، فإن ذلك يحيل إلى تحليل للفعل في إطار جملة السياقات التاريخية التي تحقق فيها. وإذ تؤول «الموازنة» هكذا إلى ضرب من التحديد الصارم للفعل، بسياق تحققه وإنتاجه **أولاً**، وسياق تطوره وإثماره **ثانياً**، فإن ذلك يؤكد على كونها تمثل تأسيساً للتاريخ، لا تعالياً عليه.

ولعله يمكن القول، تبعاً لذلك، بأن التفضيل الذي يتأسس من خلال «الموازنة» يمثل تجاوزاً (بالمعنى المعرفي) كلياً للتفضيل الذي يتأسس على «النص». فإذ بدا، فيما سبق[3]، أن التفضيل عبر النص (وهو التفضيل الأشعري) أدنى إلى حكم القيمة المفروض على الواقع من خارجه قصد تقييم الماضي وتوجيهه، بإسقاط العديد من التصورات المتخيلة عليه، على نحو يدعم سياسة الحاضر[4]، وهو ما تبدى في الإصرار على ترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل

---

(1) ولعل ذلك يتكشَّف عن تصورٍ للمستقبل يتناقض بالكلية مع تصوره حسب الأشاعرة، وذلك من حيث يحيل من جهة، إلى تصوره كإطار تطور واكتمال، لا تدهور وانهيار، ويحيل من جهة أخرى إلى تصور الزمان صيرورة ينفتح فيها المستقبل على الماضي؛ وبما يعني أنه ليس لحظات أو آنات مغلقة أو منفصلة، لا انفتاح للواحدة منها على الأخرى.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، ص 141.

(3) انظر تفصيل ذلك في الفصل الخاص عن التفضيل الأشعري؛ الفصل الثاني.

(4) فإذ راحت دولة الخلافة ترى، على الدوام، ما يؤسس شرعيتها في الماضي؛ أعني فيما حدث بعد وفاة النبي، فإن قراءة لهذا الماضي من خلال كونه يكرس هيمنة «الأقوى»، اجتماعيا وسياسياً، وليس سيادة «الأفضل»، لا بد أن تؤول إلى إعادة النظر فيه ونقده؛ الأمر الذي يمثل زعزعة، لا ريب فيها، للدولة القائمة آنذاك. ومن هنا الإصرار على ربط التراتب في «الفضل» بالتراتب في «التحقق».

بحسب ترتيبهم في الإمامة، باعتبار «أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر»[1]؛ فإن التفضيل عبر الموازنة قد بدا أداة تحليل، لا أداة تقييم وتوجيه؛ وأعني أداة عقلية منهجية لتحليل الواقع على نحو يتجاوز إخضاعه لأي أحكام قيمة، وذلك قصد تحريره من سطوة التوجيه السياسي وطغيانه، وهو ما تبدى جلياً في رفض «التعلق بالتقدم في الإمامة على التقدم في الفضل»[2]؛ وبما يعني رفض ترتيب الأئمة في الفضل بحسب ترتيبهم في الإمامة، حيث «ليس من شرط الإمام كونه الأفضل»[3].

وهكذا فإنه إذ التفضيل، عند الأشاعرة ينبني على القول بالأولوية المطلقة للمتحقق ابتداءً من أن السابق في التحقق أفضل على الدوام من كل من يليه، فإن المعتزلة قد صاروا إلى الزعزعة الدائمة لهذا التصور، وذلك من خلال فك الارتباط بين السبق في التحقق والسبق في الفضل[4]، وبحيث يصبح- تبعاً لذلك- تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق، بمثابة انتقال من الأقل فضلاً إلى الأفضل[5]، وذلك على العكس تماماً من الحال عند الأشاعرة، الذين يستحيل

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 43.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، سبق ذكره، ص 121.

(3) المصدر السابق، ص 121.

(4) فإذ «قال القائلون: لا ندري أبو بكر أفضل أم عليّ، فإن كان أبو بكر أفضل، فيجوز أن يكون عمر أفضل من عليّ، ويجوز أن يكون عليّ أفضل من عمر، وإن كان عليّ أفضل من عمر، فهو أفضل من عثمان، لأن عمر أفضل من عثمان، وإن كان عمر أفضل من عليّ، فيجوز أن يكون عليّ أفضل من عثمان، ويجوز أن يكون عثمان أفضل من عليّ، وهذا قول الجبائي». فإنهم كانوا، بذلك التجويز والترجيح، يخلخلون الربط الأشعري القاطع بين التحقق في الخلافة وبين المكانة في الفضل. انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 131-132. ولعل ذلك يحيل إلى نمط في كتابة التاريخ، يتجاوز ما استقرت عليه الكتابة الأشعرية لأحداث هذه الحقبة، من إسقاط تصوراتها المثالية عليها، بكيفية قاطعة وواحدة تقريباً، إلى كتابة ذات طابع ترجيحي واستفهامي. والحق أنه يبدو، هكذا، أن ثمة مفاهيم ثلاثة قد تبلورت لقراءة أحداث هذه الحقبة المؤسسة، أولها (مفهوم القبيلة)، وهو يهيمن على كتابات الإخباريين على نحو خاص (كالطبري وابن قتيبة مثلاً)، وثانيها (مفهوم الفضيلة) وهو المهيمن على مجمل القراءة الأشعرية، وأخيراً (مفهوم الموازنة) الذي يعد مفتاح القراءة الاعتزالية.

(5) «فإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، =

عندهم تصور الانتقال من السابق إلى اللاحق إلا انتقالاً من الأفضل إلى الأقل فضلاً. ولعل ذلك ينطوي على تصور الفضل عند المعتزلة أفقاً مفتوحاً لا يقبل الانحصار في نقطة ما، وبما يعني أنه ليس- كالحال عند الأشاعرة- واقعة نهائية مكتملة، أو معطى مطلق، لا يقبل التجاوز والتخطي، بل صيرورة وممارسة يمكن في سياقها التخطي والتجاوز إلى الأكثر فضلاً على الدوام. ولعل ذلك يحيل إلى تصورٍ للتاريخ يقبل التجاوز والتخطي، وذلك من حيث لا ينطوي، في صميم بنائه، على لحظة اكتمال نموذجية مطلقة يكون مساره ابتداءً منها انهياراً وتدهوراً متلاحقاً؛ الأمر الذي يستحيل معه أي تجاوز، لأن التاريخ لا يعرف أبداً أي سبيل للانفلات من هذا التدهور، إلا الإلحاح على تكرار «النموذجي» فيه، وليس تجاوزه بعد استيعابه واحتوائه بالطبع.

والحق أن ذلك يتفق تماماً مع تصور التاريخ المعتزلي، من خلال الموازنة، نشاطاً خلاقاً يحققه الإنسان بعلمه وعمله، إذ الموازنة تعني أن شيئاً ما يكون «الأفضل» من غيره، لانطوائه على خصائص ذاتية تجعله كذلك، وليس لأمرٍ عارض يُضاف إليه من خارجه. ومن هنا فإن لحظة في التاريخ ليست أفضل من أخرى، لإضافة تلحقها من الخارج (كأن يقال مثلاً إنها الأفضل لقربها من عصر النبوة)[1]؛ بل لما تنطوي عليه من خصائص ذاتية تحددت عند المعتزلة بالعلم والعمل خاصة.

وإذ العلم والعمل يخضعان، في صميم بنائهما، للتجاوز والتخطي، فإن ذلك يحيل إلى تصور «للنموذجي» في التاريخ المعتزلي، ليس معطى مطلقاً ينحصر في إطار لحظة ما تقع في الماضي (كما هو الحال عند الأشاعرة)، بل صيرورة تحقق

= واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من أثارها في الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه». انظر: محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 128.

(1) ولعله يمكن القول، هنا، بلزوم تضعيف المعتزلة للحديث الشهير، في هذا الباب، والذي يُنسب فيه إلى النبي قوله «خير القرون قرني، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه»، لأن خير القرون عندهم لا بد أن يكون القرن الأكثر تقدماً في بابي العلم والعمل على وجه الخصوص. والحق أنه يُلاحظ عدم توظيف المعتزلة لهذا الحديث في سياق التفضيل، انطلاقاً من كونه كغيره من الأخبار التي لا يمكن التعلق بها في باب التفضيل لأنها أخبار آحاد.

مستمرة يغدو معها التاريخ نزوعاً دائماً إلى ما لم يكنه بعد. ليس التاريخ، إذن، حركة انهيار وسقوط مستمرة، بالنسبة لماضيه «النموذجي» المكتمل، بل هو سعيٌ دائب إلى الإمساك بهذا «النموذجي» الذي يبدو أنه لا يكتمل أبداً، بل يبقى، على الدوام، في طور التحقق والاكتمال بفاعلية الإنسان ووعيه الخلاق.

وإذ ينطوي ذلك على تصور «النموذجي» في التاريخ، لا موضوع تكرار، بل صيرورة تحقق واكتمال، فإنه يدل- فيما يتعلق بعلاقة التاريخ بالوحي- على إمكان تصور الوحي ضمن التاريخ المعتزلي، خطاباً مفتوحاً يتحقق اكتماله عبر الإغناء المتنامي بضروب شتى من الخبرة والتطور، وليس مقولة مغلقة صماء لا تقبل شيئاً إلا مجرد الاجترار والتكرار، ولا تنفتح البتة على شيء خارجها. والحق أن تصور الوحي هكذا؛ أعني بناءً يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معاً؛ وبما يعني ضرباً من الإحالة المتبادلة بينهما، هو ما يحفظ للوحي وجوده الفعال وحياته الحقَّة، لأنه يستحيل حال كونه مقولة مغلقة تحيل فقط- ومن دون أن يُحال إليها- إلا اضمحلاله ومواته. وهكذا يتكشَّف التصور المعتزلي للتاريخ، لا عن الحضور الفعَّال للإنسان (ممارسة ووعياً) فقط، بل وللوحي كذلك. وضمن هذا السياق، فإن التاريخ يكون جزءاً من بناء «الوحي»، وذلك باعتباره (أي التاريخ) الفضاء الذي يتكشف فيه (الوحي) عن سائر ما ينطوي عليه من ممكنات يستحيل انبثاقها إلا عبر الفاعلية الخلاقة للإنسان (وعياً وممارسة) في العالم. والحق أن ذلك يحيل إلى الطابع الإحالي (أو التعالقي) بين كل من التاريخ والإنسان والوحي، وذلك على العكس تماماً مما بدا- فيما سبق- أن النسق الأشعري يصير إليه، ابتداءً من نظامه البنيوي القائم على الانفصال وفك الروابط بين مقولاته؛ حيث التاريخ بلا إنسان، والإنسان بلا فعل، والوحي يفتقر إليهما معاً (أي الإنسان والتاريخ).

والملاحظ أنه إذا كان التاريخ الأشعري قد آل- ابتداءً من تصوره اغتراباً عن الوحي وتدهوراً له- إلى أن يكون مسيرة تدهور يميزها «التكفير»، فإن التاريخ المعتزلي يبدو- ابتداءً من تصوره جزءاً من بناء الوحي- صيرورة تطور ينجزها «التأويل»؛ الأمر الذي يعني أن التاريخ المعتزلي هو، في جوهره، تجاوز «للتكفير». فإن تكشَّف الوحي عن جملة الممكنات الكامنة فيه هو مما يستحيل، لا

شك، إلا عبر ممارسة تأويلية، لا ترى «المعنى» في الوحي «معطىً مطلقاً» لا يتجاوز إطار اللغة، بل «تكويناً تاريخياً» يتجاوز الوحي بما هو بنية لغوية إلى العالم خارجه؛ الأمر الذي يعني أن دلالة «التأويل» ليست معرفية فقط، تتعلق برفع التناقض حال ظهوره بين نص الوحي وبين ما تقرر في العقل من أصول، بل هي أيضاً دلالة تاريخية تتعلق بإعادة بناء المعنى في سياق تطورات مستجدة.

ولعل ذلك يُستفاد مما صار إليه القاضي عبد الجبار، في تبرير وجود المحكم والمتشابه- وهو أساس التأويل- في أصل الوحي، من «أن ذلك ربما يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كل الناس في النظر في القرآن إذا طلبوا آية تدل على قولهم»[1]، فإذ يبدو الوحي، هكذا، أفقاً مفتوحاً على نحو يحقق رغبة البشر، على مدى التاريخ، في النظر فيه إذا طلبوا آية تدل على قولهم في شيء ما، فإن ذلك يعني تصوراً لدلالة الوحي يتجاوز إنتاجها إطاره اللغوي إلى التاريخ الذي يطويه داخله.

وإذ التأويل، هكذا، يحيل إلى ضرب من التجاوز (التاريخي والمعرفي) في بناء المعنى، فإنه- وحسب طبيعته الخاصة- ينطوي أيضاً على الإقرار بالتعدد، بل إنه يفترضه ويتأسس عليه، حتى ليبدو وكأن لا معنى للتأويل بلا حضورٍ للتعدد (الاجتماعي والتاريخي) في صميم بنائه. وهكذا يؤول التأويل إلى تصور التعدد والاختلاف، لا انحرافاً لا بد من رفعه (كما هي الحال عند الأشاعرة)، بل واقعة ينطوي عليها العالم في بنائه، ويتسع لها الوحي بطبيعته. وضمن هذا السياق من الإقرار بالتعدد، فإنه يُلاحظ الغياب التام لآلية التكفير (وبما تنطوي عليه من إقصاء التعدد ونفي الاختلاف) من النسق المعتزلي. ولعل ذلك يتضح من صياغتهم للحديث المشهور عن افتراق الأمة، حيث يتجاوزون ما استقرت عليه الصياغة الأشعرية للحديث، من تكفير كافة الفرق والاجتهادات الأخرى وإدانتها، إلى الاكتفاء بتخصيص فرقتهم بأنها خير الفرق وأبرها وأتقاها، ومن دون أن تكون وحدها «الناجية»، وما عداها هالكون في النار[2]. ولهذا فإنهم (أعني المعتزلة) في

---

(1) القاضي عبد الجبار: **تنزيه القرآن عن المطاعن**، القاهرة، 1329هـ، ص 52.

(2) إذ الحديث في أحد صياغات المعتزلة: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها =

تمييزهم لأنفسهم عن الفرق الأخرى لا يتجاوزون حدود القول إن أسانيد مذاهب هذه الفرق لا ترقى أبداً إلى صحة أو قوة السند المعتزلي الذي يجتهدون في الارتداد به إلى الإمام عليّ[1]. وهكذا فإنه ليس ثمة من تكفير أو تأثيم للآخر، بل ثمة الاختلاف معه ضمن حدود نفس الثقافة أو الدين؛ وهو اختلافٌ لم يمنع المعتزلة من السعي إلى التماس عناصر الاتفاق بينهم وبين هذا الذي يختلفون معه[2]. ولعل ذلك يكشف، لا عن الإقرار بالاختلاف فقط، بل وعن السعيّ إلى استيعابه أيضاً. إذ الاختلاف هنا، هو دالة السعي الدائب للفاعلية الإنسانية الخلاقة إلى تحقيق اكتمال الوحي (من حيث هو ثقافة) واغنائه بشتى ضروب الخبرة والتطور، على نحو يسمح بتحقيق ما ينطوي عليه من ممكنات في صورٍ وأشكال وجود لا يتوقف معها الوحي عن النماء والتجدد.

وأخيراً فإن تحقق الفاعلية الإنسانية وحضورها في التاريخ المعتزلي، إنما يتجاوز هذا الضرب من التحقق النظري، في إثراء الوحي وكشف ممكناته، إلى ضرب من التحقق العيني في أنماط الممارسة التاريخية بين البشر. فإذ «العدل»، حسب المعتزلة، لا مجرد اعتقاد فقط، بل تحققٌ في العالم أيضاً، فإن ذلك قد جعل النسق المعتزلي يتسع لقضايا من قبيل الآجال والأرزاق والأسعار؛ أو ما يُسمى بأفعال «الوعي الاجتماعي»[3] التي تتعلق بأنماط من العلاقات بين الأفراد

= الفئة المعتزلة». وفي أخرى «ستفترق أمتي على فرق خيرها وأبرها المعتزلة». انظر: ابن المرتضى: **باب ذكر المعتزلة**، سبق ذكره، ص 452.

(1) المصدر السابق، ص 4.

(2) «فلسنا ندفع- على قول الخياط- أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل، ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة. . . ، فإذا كملت في الإنسان هذه الأصول الخمسة، فهو معتزلي». انظر: الخياط: **الانتصار**، نشرة محمد حجازي، (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، 1988، ص 188، ولعله يُلاحظ أن «الخياط» لم يقل أن من كملت فيه هذه الأصول الخمس هو وحده «المسلم أو المؤمن أو الناجي»، ومن سواه هو الكافر الهالك، بل خصه فقط بأنه «معتزلي».

(3) انظر: حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، مجموعة 3، **العدل**، سبق ذكره، ص 339-370.

ذات طابع عيني ملموس[1]. وهنا يُلاحظ أنه إذا كان «العدل» يمثل إطار التحقق النظري للفاعلية الإنسانية على صعيد القدرة والإرادة والاستطاعة وغيرها من المسائل النظرية (والتي تبدو بمثابة التعيّن الأول للذات قبل تخارجها في موضوع)، فإن مسائل الآجال والأرزاق والأسعار تمثل إطار التحقق العيني لهذه الفاعلية، وذلك على مستوى السعيّ إلى بناء عالم لا مكان فيه لكل ضروب القبح، من الموت المجاني، إلى الظلم والتعسف من توزيع الثروات، إلى احتكار السلع استغلالاً لحوائج الناس. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة (في الآجال) من أن المقتول ليس ميتاً بأجله، بل انقطع عليه أجله بفعل قاتله[2]. ولهذا «فرق الله بين القتل والموت، فكان القتل من عباده فعلاً، والموت، عز وجل، منه حتماً. وقال: «ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً»، فقال: «قُتل مظلوماً»، فأخبر بقوله «مظلوماً» أن له قاتلاً ظلوماً عنيداً، «وما ربك بظلام للعبيد»، فإن كان قُتل بأجله، فأين الظلم ممن استوفى كل أمله وفنيت حياته، وجاءت وفاته»[3]. وهكذا فإنه ليس بالوسع التخفي خلف القول «بالأجل والقضاء» فراراً من الوعي بالمسؤولية عن ضروب الموت الظالم الذي يتعرض له البشر (الذين لا صوت لهم خاصة) على مدى التاريخ، إنْ من خلال جرائم الأفراد أو جرائم السلطة وإهمالها في توفير شروط الحياة الآمنة، أو حتى من خلال الحرب العدوانية؛ حيث المعتزلة «لا يفرقون في

---

(1) وهنا يُشار إلى أن الأشاعرة قد صاروا، فيما يتعلق بهذه المسائل، إلى أنها «فن من العلم لا يضر تركه. . . ، وأن تضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره، ولا يعرف قدر بقية عمره، وأنه لا قيمة له، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم». انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 107 و111، وهكذا فإنه في مقابل الاعتبار المعتزلي لهذه المسائل بوصفها تحققات للعدل، فإنه لا شيء عند الأشاعرة إلا تهميشها وتغييبها باعتبارها من غير المهمات التي يضيع بها الوقت.

(2) فقد بدا لهم «أنه لو قُدِّر عدم القتل فيه لبقي فترة، والقاتل قاطع بذلك أجله». انظر: الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 362.

(3) الإمام يحي بن الحسين: **كتاب الرد والاحتجاج**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، ج 2، سبق ذكره، ص 162.

ذلك بين العدد الجم الغفير والعدد اليسير إذا أتى القتل عليهم»[1].

ولعل هذا الوعي بالمسؤولية تجاه الموت الذي يحيق بالبشر ظلماً أو تقصيراً، هو الذي دفع المعتزلة إلى التحفظ على الموت حين يتعلق بقضية سامية، كقضية الثورة على أئمة الجور التي اشترطوا لها، أن يكونوا جماعة تحت قيادة إمام، ويُحتمل النصر لهم، وبعبارتهم فإن الثورة لا تجوز إلا «إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أنّا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، (وهكذا فإنهم) أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه»[2]، وذلك حتى لا يكون موتهم مجانياً لا أثر له في تغيير الواقع وإصلاحه؛ وأعني أن يكون موتاً تاريخياً، لا طبيعياً.

وفيما يتعلق «بالأرزاق»، فإن المعتزلة- وعلى العكس تماماً من الأشاعرة- قد صاروا إلى أن «الرزق هو الملك، أو ما انتُفع به من الملك، (لأن) صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك (وهو مذهب الأشاعرة)، يُلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا انتُفع به، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه»[3]. وإذن فقد بدا للمعتزلة أن صرف الرزق إلى مجرد الانتفاع، كما يفعل الأشاعرة، مما يمكن معه أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا انتفع به؛ الأمر الذي يعني إمكان التخفي خلف مقولة «الرزق» والتغطية بها على كل ضروب النهب والاغتصاب لأموال الآخرين (وخصوصاً الضعفاء)...، ومن هنا اشتراطهم المِلك مع الانتفاع في الرزق تمييزاً له عن الاغتصاب الذي يقتضي مجرد الانتفاع دون المِلك. والحق أن التناول المعتزلي لمسألة «الأرزاق» يكاد أن يكون بأسره مكرَّساً للتمييز بين الرزق والاغتصاب من جهة، والتأكيد- في ارتباط مع هذا التمييز- على إثبات فاعلية للإنسان في مجال الأرزاق. ولعل السعيّ المعتزلي إلى مناهضة الاغتصاب والظلم والتعسف في توزيع الثروات، وتمييزه عن الرزق يتبدى، جلياً، فيما صاروا إليه من أن الله «يبين ذلك بما قسم بين عباده من

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 11، **التكليف**، سبق ذكره، ص 4.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 140.

(3) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 364.

الأرزاق ورفق عليهم من الإرفاق، ومن ذلك ما حكم في الغنائم والصدقات، وما جعل من ذلك لذوي المسكنة والفاقات، فقال سبحانه: [إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب]، فحكم بذلك (أي بالصدقات) لمن سمي من أولئك (أي الفقراء والمساكين)، فحرمهم ذلك الفاسقون، وأكله دونهم الظالمون، فكيف يُقال أن الله سبحانه رزق هؤلاء الظالمين هذا، وقد حكم به في كتابه للفقراء والمساكين»[1]. فليس رزقاً ذلك دون شك، بل اغتصاب وتعدي، وإذا كان الله سبحانه وتعالى يقول: [ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم]، فخالف على ذلك الفاجرون، ورفضوا ما جاء به خاتم النبيين من الله، فجعلوه دولة بين أغنيائهم، وحرموه من جعله الله له من فقرائهم، عماية وصمماً، ومجاهرة لله وظلما، فأخذوا ما جعل الله لغيرهم، فكيف يقال إن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين إلا أن يُقال، إنه جعله لمن حكم له به من ضعفه المسلمين، ثم انتزعه منهم فجعله رزقاً للأغنياء الفاسقين دونهم، (ولكن) كيف يكون ذلك والله سبحانه يقول: [كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم][2]. وهكذا أيضاً، فإن ذلك ليس رزقاً، بل ظلمٌ وتعسفٌ من الأغنياء في توزيع الثروات والأموال بأن يجعلوها دُولة بينهم من دون الفقراء والضعفاء.

وإذا كان هذا التمييز للرزق عن الاغتصاب قد بدا جوهرياً لتقويم سلوك فردي راح يتخفى خلف (الرزق) لتبرير اغتصابه لحقوق الآخرين، فإن له دلالة أعمق تتجاوز مجرد الطموح إلى تقويم السلوك الفردي إلى نقد الأساس الاقتصادي للدولة الخراجية القائمة آنذاك وتقويمه. فتلك الدولة لم تعرف- حسب التحليل الخلدوني الأوفى لها- إلا أن «تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا (الضعفاء بالطبع)، وخَرْجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر، وهو الأكثر (والأقوى)، فتعظم لذلك

(1) الإمام يحي بن الحسين: **الرد والاحتجاج**، سبق ذكره، ص 170.
(2) المصدر السابق، ص 171.

ثروتهم، ويكثر غناهم»[1]. وإذن فإنها دولة (الخراج) من جهة، و(العطاء) من جهة أخرى، وفيما تكون صارمة في جمع خراجها من رعاياها، فإنها تكون سخية في صرف عطاياها لبطانتها وحاشيتها[2]. ومن غير شك فإنها (أي الدولة) لم تكن ترى، في هذا الجمع من الرعية، والإنفاق في الحاشية والبطانة، أي نوع من الاغتصاب، بل هو الانتفاع بما تراه حقاً ورزقاً. وإذ الأمر هكذا يتجاوز حدود نقد «الفرد» إلى نقد «الدولة»[3]، فإن في ذلك ما يدل على كونه يتجاوز دائرة التقويم «الأخلاقي» إلى التأسيس «التاريخي».

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 884.

(2) والحق أن الدولة الإسلامية تكاد أن تكون قد اضطرت لهذه الممارسة على مدى تاريخها كله، كنتيجة لازمة لطبيعة بنائها السياسي والاقتصادي.

(3) وهنا يُشار، على وجه الخصوص، إلى أن الجانب الأكبر من نقد أوائل المعتزلة القاسي للدولة الأموية، قد انصرف إلى فضح وتعرية ما تمارسه من الاغتصاب لأموال رعاياها، متخفية خلف قول هشام بن عبد الملك، أنه: «عطاء الله لنا». ولقد كان ذلك ما بلوره «معبد الجهني» في سؤاله «للحسن البصري»: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجري على قدر الله، فرد الحسن: كذب أعداء الله. . .، الذين «يتكئ أحدهم- على قول الحسن في موضع آخر- على شماله، فيأكل من غير ماله، طعامه غصب، وخدّمه سخرة، يدعو بحلو بعد حامض، وبحار بعد بارد، ورطب بعد يابس، حتى إذا أخذته الكظة، تجشأ من البشم (أي التخمة)، وقال: يا جارية: هاتي حاطوماً (يعني هاضوماً) يهضم الطعام، يا أُحيمق: والله لن تهضم إلا دينك»». انظر: المرتضى: **أمالي المرتضى**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1954، ق 1، ص 155. لكن النقد الأكثر دلالة لهذا الغصب الأموي المتخفي خلف قولة هشام بن عبد الملك بأنه «عطاء الله لهم» قد جاء من «غيلان الدمشقي» (على رأس الطبقة الرابعة في الاعتزال) والذي جاءت قولة هشام رداً على انتقاداته بالذات. إذ يروي القاضي عبد الجبار في **الطبقات** أن عمر بن عبد العزيز (وهو الخليفة الأموي الوحيد الذي أيده المعتزلة وناصروه، وقالوا في تبرير ذلك: إن عمر كان إماماً، لا بالتفويض المتقدم، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل، انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 20، ق 2، ص 150). . .، يروي القاضي أن عمر بن عبد العزيز خاطب غيلان بعد مناظرة بينهما في العدل، قائلاً: «أعني (ساعدني) على ما أنا فيه، فقال غيلان: وَلِّني بيع الخزائن ورد المظالم (وهو اختيارٌ دال)، فولّاه، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف رسول الله بغير سنته وسيرته، وكان فيما ينادي عليه جوارب خز، فبلغ (ثمنها) ثلاثين ألف درهم. . .، فقال غيلان: من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء أئمة =

وأخيراً فإن بحث المعتزلة في «الأسعار» يتجاوز مجرد هذا النقد للدولة، إلى تأكيد دورها في كسر الاحتكار ومنع الاستغلال. هنا أيضاً فإنه لا سبيل للتخفي خلف القول إن «الأسعار غلاءً ورخصاً من قبل الله تعالى»[1]، لإطلاقها بمعزل عن أي سيطرة، حيث «أطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد»[2]؛ وبما يعني إمكان السيطرة عليه والتحكم فيه. ومن هنا ما صاروا إليه من تجويز «أن يرى الإمام المصلحة في تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل، من حيث لا يلحقهم مضّرة، وبتراضٍ منهم، أو بكرهٍ على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظلمة، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم. فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يُتعدّى، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي»[3]. والحق أن هذا الانتقال المعتزلي بالأسعار من كونها خارج أي هيمنة، إلى كونها تخضع للتحكم والسيطرة، لا يحيل فقط إلى دور للدولة، بل يحيل، وهو الأهم، إلى الانتقال بها (أي الأسعار) من كونها مسألة «طبيعية» تحددها آليات لا تخص الإنسان، إلى كونها مسألة «تاريخية» تتحدد ضمن شروط إنسانية خالصة.

والحق أنه يبدو، هكذا، أن البناء المعتزلي لأفعال الوعي الاجتماعي (أو الآجال والأرزاق والأسعار)، إنما يتكشّف عن السعي إلى الانتقال بها من سياق ما هو «طبيعي» أو ما لا هيمنة للإنسان عليه (وهو مذهب الأشاعرة دوماً)، إلى ما هو «تاريخي»، مما يخضع لهيمنة الوعي. فقد بدا ذلك في «الآجال»، حيث

= هدى وهذا متاعهم...، والناس يموتون من الجوع...»، والملاحظ أن هشام حين وجد أن قوله «هذا عطاء الله لنا» غير مجدٍ في الرد على انتقادات غيلان العنيفة، قد قام بصلبه إثر توليه أحوال بني أمية. انظر: ابن مرتضى: «باب ذكر المعتزلة»، سبق ذكره، ص 16، وهكذا يتكامل النقد المعتزلي للدولة الأموية التي لم تعرف- فيما أدركوا- إلا «الجبر» في العقيدة، و«الاستبداد» في السياسة، و«الغصب» في الاقتصاد. والحق أن الواحد من هذا الثلاثي يؤسس للآخر ويتأسس به في آن معاً.

(1) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 330.

(2) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 367.

(3) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 11، سبق ذكره، ص 57.

السعي إلى مناهضة الموت المجاني والارتفاع به، في حالة الثورة تحديداً، إلى أن يكون موتاً تاريخياً، لا طبيعياً فقط؛ أي موتاً تترتب عليه نتائج مضمونة في إصلاح العالم وتغييره نحو الأفضل. وليس من شك في أن التحول نفسه يتبدى، وعلى نحو أظهر، في «اشتراط المعتزلة في الرزق أن يكون بحيث يصح تملُّكه، (حتى أن) ما لا يُمتلك عندهم لا يُسمى رزقاً»[1]. إذ الحق أن التصور الأشعري للرزق (وهو ما بلور المعتزلة تصورهم في مقابله)، يتعلق بأن «كل من أكل شيئاً أو شرب، فإنما تناول رزق نفسه، حلالاً كان أو حراماً»[2]، هو مما يتلاءم وحالة الوجود الطبيعي، لا التاريخي للإنسان. فحيث الوجود الإنساني لم يتشكل بعد في هياكل تاريخية من صنع الإنسان، فإن كل شيء يكون في حالة الطبيعة التي لا يكون مخصوصاً بأحدٍ بعينه، «فيَدُ الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك»[3]، ولهذا فإن كل من تناول شيئاً فإنما تناول رزقه بالفعل. وأما في إطار وجود تاريخي دخل فيه العالم بأشيائه في حيز «الملك» الإنساني، فإنه يستحيل القول إن كل من تناول شيئاً فإنما تناول رزقه، لأن كل شئ في العالم صار يخص إنساناً بعينه؛ أعني أنه انتقل من وجوده «الطبيعي» إلى وجود «تاريخي» تصنعه علاقته مع الإنسان[4]. وهكذا فإن اشتراط المِلك في الرزق، بوصفه ضرباً من العلاقة بين الإنسان والشيء، يكشف عن انتقال الإنسان والأشياء في العالم إلى طور الوجود التاريخي.

والحق أنه إذا كان يمكن القول، هكذا، أن ثمة صياغة أشعرية لمسائل «الآجال والأرزاق والأسعار»، تتناسب مع تصور الوجود الإنساني في حالة

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 907.

(2) البغدادي: **أصول الدين**، سبق ذكره، ص 144.

(3) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 2، سبق ذكره، ص 906.

(4) ولعله يُلاحظ أنه يستحيل، في سياق «الانتفاع» الأشعري، تصور علاقة جوهرية بين إنسان ما، وبين شئ بعينه، وذلك من حيث أن كل شيء يمكن، من الناحية النظرية، أن يكون رزق كل إنسان. والحق أنه إذا كان يمكن الحديث، فيما يتعلق بالانتفاع، عن علاقة ما، فإنها «الاستهلاك»؛ وهي علاقة بسيطة ساذجة ومن جانب واحد، فيما يحيل «المِلك» إلى علاقة «الاستعمال»، وهي علاقة مركبة مزدوجة يتبادل الجانبان فيها التأثير.

الطبيعة، في مقابل صياغة معتزلية للمسائل ذاتها تتفق مع تصور هذا الوجود على نحوٍ تاريخي، فإن ذلك يتكشَّف عن ضرب من التمايز في تصور العلاقات الاجتماعية بين البشر، فهي وضعية وطبيعية ولا هيمنة للإنسان عليها، حسب الأشاعرة، فيما هي تاريخية أنتجها الإنسان وأخضعها لوعيه، حسب المعتزلة. وإذ تحيل طبيعتها ووضعيتها إلى سكونها وجمودها؛ الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي إستاتيكي وثابت، فإن تصورها، في المقابل، على نحو تاريخي يحيل إلى كونها تقبل التجاوز والتخطي؛ الأمر الذي يعكس نمط وجود اجتماعي حركي ومتطور. وهكذا يؤول الأمر، أخيراً، إلى التقابل بين الثبات في المجتمع والتاريخ، حسب الأشاعرة، وبين التغير والتطور فيهما حسب المعتزلة. ومن غير شك فإنه إذا كان هذا التقابل يتبدى عن التصادم على صعيد الإيديولوجيا، فإنه لا بد أن ينطوي على التباين على صعيد المعرفة أيضاً. ولعل ذلك يقتضي تحليلاً لما يؤسس التاريخ المعتزلي معرفياً.

الفصل السادس

التأسيس المعرفي للتاريخ المعتزلي

لعله بدا أن التاريخ الأشعري يمثل، من خلال استبدال الموازنة بالتفضيل، تجاوزاً كلياً ونقيضاً للتاريخ الأشعري؛ وبمعنى أنه يتكشف عن جملة مفاهيم تغاير تماماً تلك المتداولة في سياق التاريخ الأشعري وتتضاد معها بالكلية. إذ ثمة المغايرة والتضاد بين التاريخ الأشعري (تدهوراً) من لحظة فضل قصوى إلى لحظات سقوط أدنى، وبين التاريخ المعتزلي (تطوراً) من لحظة ما إلى لحظات أخرى تتواصل معها وترتبط بها، وثمة التضاد، أيضاً، بين التاريخ الأشعري الذي لا يعرف إلا (التكرار) للنموذجي المتعالي خارجه، وبين التاريخ المعتزلي بوصفه (تمثلاً واكتمالاً) للنموذجي الذي هو جزء منه. وأخيراً فإن هناك التضاد بين التاريخ الأشعري يُختزل لما فيه من التكرار إلى مجرد الصراع بين الله والشيطان، وبين التاريخ المعتزلي يتكشف عن جهد وفاعلية الإنسان. والحق أن هذا التغاير بين كلا التاريخين، إنما يرتبط جوهرياً بنقل محور الارتكاز في تأسيس التفضيل من (النص) إلى (الفعل)، وذلك عبر الانتقال المعتزلي من التفضيل إلى الموازنة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن تأسيساً معرفياً لتصور التاريخ المعتزلي، يقتضي **أولاً** رصداً لما يؤسس هذا التجاوز المعتزلي- فيما يخص التفضيل- من (النص) إلى (الفعل) داخل نسق العقائد، فإن هذا التأسيس يكتمل حقاً، إذا ما تم **ثانياً** رصد الأساس المعرفي، داخل نسق العقائد أيضاً، لجملة الأفكار الجزئية التي ينبني منها تصور التاريخ المعتزلي، ثم الانتقال، **أخيراً**، إلى حد العلاقة بين النظام البنيوي لتصور التاريخ المعتزلي، وبين النظام البنيوي لنسق العقائد ذاته.

أولاً: من (النص) إلى (الفعل):

إذا كان قد بدا- فيما سبق- أن رد التفضيل إلى (النص) يعني تصوراً له كمجرد حكم قيمة يُضاف من الخارج[1]؛ الأمر الذي يتفق مع نظام النسق الأشعري ني تصور ما تتقوَّم به كافة الأشياء في العالم يقوم خارجها (وهو الله)، فإن تأسيس التفضيل، من خلال الموازنة، على (الفعل)؛ وبما يعني تصوراً له عبارة عن ضرب من التحليل لما هو قائم على نحو موضوعي في باطن الفعل، لا بد أن يجد بدوره ما يؤسسه معرفياً في نظام النسق المعتزلي. وبالفعل فإن النسق المعتزلي يكاد أن ينبني بأسره على تصور كل ما في العالم تقريباً ينطوي في باطنه على ما يتقوَّم به ذاتياً؛ وهو الأمر الذي يتبدى، مثلاً في حقل «الأنطولوجيا» (حيث القول بالطبائع الذاتية للموجودات)، وفي حقل الأخلاق (حيث الحسن والقبح صفتان قائمتان في الأفعال على نحوٍ موضوعي)، وكذا في حقل المعرفة (حيث «العقل عندهم هو العلم»[2]؛ وبما يعني أنه ينطوي على بعضٍ من العلوم الإضطرارية والضرورية التي يتقوَّم بها ذاتياً، وليس صفحة بيضاء يخط الله عليها من العلوم والمعارف ما يشاء فيما يرى الأشاعرة). وهكذا فإن التباين بين كل من النص والفعل يتجاوز مجرد إنتاجهما- كأساسين للتفضيل- لتصورين مختلفين للتاريخ، إلى كونهما، يحيلان إلى بنائين معرفيين متغايرين.

وهكذا فإنه إذا كان قد بدا أن القول الأشعري «بالنص» في حقل التفضيل، إنما يجد ما يؤسسه في أنطولوجيا يكون فيها التقوّم خارجياً؛ حيث العالم جملة جواهر فردة مفككة يضيف الله إليها الأعراض من خارجها في كل آن[3]، فإن

---

(1) وللآن فإن الفضل يضاف بنصٍ من الخارج هو ما يغلب على الممارسة السياسية العربية؛ حيث الدولة العربية المتسلطة لا تعرف شيئاً ترد به على تململ المجتمع الذي تتسلط عليه، إلا إعلاميات الإطراء تستجديها من الخارج، وذلك بالرغم من أن تحليلاً لممارستها في الواقع لا يكشف إلا عن عورات يستحيل إخفاؤها خلف أي إدعاء للفضل أو استجداء للثناء.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 154.

(3) إذ لا شك في اتساق هذه الأنطولوجيا مع التصور الأشعري «للنص» حكماً أو بنية نظرية تعرض نفسها على العالم قسراً من خارجه.

تصور الفضل ينبني، عند المعتزلة على «الفعل» إنما يجد سنده المعرفي في أنطولوجيا نقيضة يكون فيها التقوُّم ذاتياً. إذ ثمة- حسب المعتزلة - «مقوّم ذاتي باطني في الأجسام يجعلها تفعل من تلقاء ذاتها أو بموجب طبيعتها»[1]. ومن هنا ما صاروا إليه (أو بعضهم) من «أن هيئات الأجسام (هي) فعلٌ للأجسام طباعاً»[2]. . . ، أو القول- بعبارة أخرى- أن «الأعراض من اختراعات الأجسام، إما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختياراً كالحيوان يُحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق»[3]. وهكذا فإنه إذا كانت الأجسام تتآلف من جواهر وأعراض فإنه «لا يُوصف القديم- حسب المعتزلة- بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يُوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً، ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وان ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها»[4]. وهكذا بلغ الأمر حد اعتبار الحياة والموت من فعل الجوهر (أو الجسم) بطبعه؛ وبما يعني تجاوزاً كاملاً للحضور السالب للجوهر، الذي جعله الأشاعرة يكتفي بأن «يقبل [من الخارج بالطبع] من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً»[5]، إلى تصوره «يفعل في نفسه ما يحله [أو يحل فيه] من الأعراض»[6]. وبالرغم من أن المعتزلة قد صاروا إلى أن «فعل الجوهر للأعراض في نفسه»، إنما يكون من الله بإيجاب الخلقة، لأن «كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو- على قول النظَّام- من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أن الله طبع الحجر طبعاً، وخلقه إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً»[7]. وعلى قول

---

(1) أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، ج 1، **المعتزلة**، (مؤسسة الثقافة الجامعية)، الطبعة الرابعة، 1982، ص 242.

(2) الخياط: **الانتصار**، سبق ذكره، ص 100.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 66.

(4) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 204.

(5) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 17.

(6) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 5.

(7) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 55.

«معمر»، فإن ذلك يكون «على معنى أن الله هيأها (أي الأجسام والجواهر) بحيث تفعل هيئاتها (أعراضها) طباعاً»[1].

وإذن فالأمر لا ينطوي على أي «تعجيز لله» بحسب ما أدرك الأشاعرة[2]، بل هو فقط تصور المعتزلة للجواهر والأجسام لا تُضاف إليها أفعالها من خارج، بل تنبثق عن طبيعتها الخاصة، وذلك بأن «أثبتوا لها أفعالاً مخصوصة بها»[3]، هيأها الله لفعلها من خلال طبائعها الخاصة. ولعل ذلك يعني أن الأثر الإلهي في الطبيعة يكون- حسب المعتزلة- لا مباشراً، بل من خلال ما تنطوي عليه من طبائع وقوانين ثابتة تنتظم كل ما يصدر عنها من أفعال؛ الأمر الذي يكشف عن كون التقوّم الذاتي للطبيعة لا يتناقض مع الأثر الإلهي فيها، بل إنه يبدو أن المعتزلة قد بلغوا حد تصور ضرب من التماهي بين قوانين الطبيعة وبين علم الله. فإذ الطبائع والقوانين هي «أفعال الله» بإيجاب الخلقة في الجواهر والأجسام، فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى أن هذه «الأفعال» إنما تصدر عن «علمه» لا عن «إرادته»، لأن «الباري تعالى ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة، سواء لأفعاله أو لأفعال

---

(1) الخياط: **الانتصار**، سبق ذكره، ص 100.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 204.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 75. ولعل «الجاحظ» الذي ينسب إليه الشهرستاني هذا القول، كان واعياً بما ينسبه الأشاعرة إلى إثبات الطبائع من «تعجيزٍ لله»، فصار إلى أن «المُصيب هو الذي يجمع تحقيق «التوحيد» وإعطاء «الطبائع» حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع، وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفُّر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن في رفع أعمالها (أي أعمال الطبائع) رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه، ولعمري أن في الجمع بينهما (أي بين الطبائع والتوحيد) لبعض الشدة، وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، نفضت ركناً من أركان مقالتي، ومن كان كذلك لم يُنتفع به». انظر: الجاحظ: **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 2، القاهرة، الطبعة الثانية، ص 134-135. وهكذا فإن إقرار الجاحظ بصعوبة الجمع بين التوحيد وإثبات الطبائع، لم يمنعه من رؤية الدليل على وجود الله في هذا الجمع بالذات.

عباده»[1]. . . ، حيث الإرادة لا بد فيها من خاطرين يأمر أحدهما بالإقدام والآخر بالكف، والفعل الإلهي لا يكون- حسب المعتزلة- عرضة للخاطرين، بل يكون، بسبب عدل الله وحكمته، على جهة واحدة هي الأصلح. ومن هنا كونه ليس موصوفاً بالإرادة على هذا المعنى، لكن الإرادة تبقى على معنى العلم. . . ، وذلك من حيث أنه «إذا وُصف الله بالإرادة شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم»[2]، وهكذا فإن معنى كون الله مريداً لأفعاله (ومنها طبائع الأشياء وقوانينها)، أنها تكون على حسب ما علم، أو أنها تكون- بالأحرى- هي علمه. وليس من شك في أن ذلك يؤول إلى أن قوانين الطبيعية تكاد تتماهى، عند المعتزلة، مع علم الله ذاته.

وإذا كان ذلك يكشف عن ثبات قوانين الطبيعة ورسوخها، فإنه يكشف، وهو الأهم، عن أسبقية العلم على الإرادة، بل وعن ابتلاعه لها في جوفه، وهو أمر له دلالته القصوى في حقل التاريخ. إذ يبدو أن أسبقية الإرادة على العلم تتكشف، في حقل التاريخ، عن تاريخ تحكمه الأهواء، وتتغلغل فيه التحيزات، وهو ما أخذه ابن خلدون على كل التاريخ السابق عليه، الأشعري في معظمه[3]، في حين تحيل أسبقية العلم على الإرادة، في المقابل، إلى تاريخ يحكمه العقل ويتقيَّد بالموضوعية. والملاحظ أن هذا السبق للعلم على الإرادة يتفق مع تصور المعتزلة للتفضيل يتأسس على «الفعل» تحليلاً وموازنة لا يكونان إلا بالعلم، فيما يتفق تصور الأشاعرة للتفضيل يتأسس على «النص» بما يحيل إليه من حضور للقصد والإرادة مع القول بأسبقية الإرادة على العلم[4].

---

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 55.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 55.

(3) ابن خلدون: **المقدمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 328. ولعل هذه الأسبقية الأشعرية للإرادة على العلم قد انسربت إلى بناء وعينا، على نحو جعله يرى أي تحول تاريخي موقوفاً على «إرادة» أشخاص، وليس على تحليل عقلي دقيق لبناء الواقع واحتمالات تطوره. والحق أن مأزق التاريخ العربي يكاد أن يكون قد تبلور بأسره من أسبقية «الإرادة» بما تنطوي عليه من تشخيص على «العلم» بما ينطوي عليه من موضوعية وتدقيق.

(4) ولعله يبدو- تبعاً لذلك- أن بناء الصفات عند المعتزلة يتسق، على نحو ما، مع بناء التاريخ، لا من حيث أسبقية العلم على الإرادة فقط، بل ومن خلال نفي كون الصفات قديمة وزائدة =

وهكذا تؤسس الأنطولوجيا للتاريخ عند المعتزلة، إن من خلال كونها تنكشف عن ضرب من التقوّم بالذات لتجاوزهم «المفاضلة» إلى «موازنة الأفعال» التي تنبني على تصورٍ للفعل ينطوي في ذاته على ما يتعيّن به كونه الأفضل أو الأقل فضلاً، أو من خلال كونها (أي الأنطولوجيا المعتزلية) تتكشف عن أسبقية العلم على الإرادة، وهو ما يتفق مع تصور الفعل موضوعاً للتحليل والموازنة أو العلم أولاً.

وبدورها تتضافر الأخلاق مع الأنطولوجيا في تأسيس التاريخ عند المعتزلة، وذلك من حيث تتكشف، أيضاً، عن الانبناء طبقاً لمبدأ التقوّم بالذات، إذ الأنطولوجيا تنطوي- وكما سبق القول- على تصور «الجوهر يفعل بذاته ما يحل فيه من الأعراض». وبدورها تنبني الأخلاق المعتزلية على تصورٍ للفعل ينطوي في ذاته على ما تتعيّن به أخلاقيته؛ أعني حسنه أو قبحه؛ حيث الأخلاقية ليست، عند المعتزلة، «مُعطى» (أو نص) يفرض نفسه على الفعل من خارجه، بل «وجوداً موضوعياً» قاراً في الفعل ذاته، ولهذا فإن الأفعال لا تقع- حسب المعتزلة- خارج نطاق التداول الأخلاقي، كالحال عند الأشاعرة، بل إنها تنطوي على كل عناصر التقويم الأخلاقي[1]. ومن هنا فإن «الأفعال إنما توصف بالحسن والقبح (أو تتقوَّم

= على الذات، واعتبار الصفة هي الوصف، الذي آل إلى ما يبدو تصوراً للذات على نحو تاريخي، حيث «الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر. وتفخَّموا القول إن الله تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا، قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون في القِدَم واصفاً لنفسه- لاعتقادهم خلق كلامه- ولا يجوز أن يكون معه في القِدَم واصف له مخبر عما هو عليه. فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه، ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية، وهو قول المسمّي لله تعالى، وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل من كلَّمه وأمره ونهاه، بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات». انظر: الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 217. ولعله يمكن القول- تبعاً لذلك- أن الأسماء والصفات هي تصورات تاريخية تقبل التطور والتجاوز، وذلك من حيث ترتبط، لا بوجود البشر فقط، بل وبتطور وعيهم أيضاً.

(1) وهنا يُشار إلى أنه إذا كان البعض من المعتزلة قد صار إلى أن ثمة من الأفعال ما لا يقع ضمن نطاق التناول الأخلاقي، لأنه «لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا =

أخلاقياً) لصفات تخصها»[1]؛ بمعنى أن ثمة صفات موضوعية باطنة تختص بها الأفعال وتبرر أخلاقيتها. ومن هنا فإن الفعل القبيح، مثلاً، «لا بد من أن يفارق غيره لأمر يختص به، فلا بد من شيء يقتضي كونه كذلك، لولاه لم يكن بأن يكون قبيحاً أولى من أن يكون حسناً، ولا بأن يكون هو القبيح أولى من أن يكون غيره بهذه الصفة، ولا بد من أن يكون ماله قُبِّح معقولاً...، لأنه لا فضل بين أن يُقال إنه قبيح لأمر لا يُعقل، وبين أن يُقال أنه قبيح لا لمعنى أصلاً»[2]. واللازم- تبعاً لذلك- أنه «لا يجوز أن يكون ماله يُقبَّح القبيح منا النهي (من الله)، ولا أنا نتجاوز به ما حُدّ به ورُسِمَ لنا (أيضا من الله)، ولا يجوز أن يكون ماله حَسُنَ

= حسن عند شيوخنا رحمهم الله، وذلك كفعل الساهي والنائم»، فإن البعض منهم قد صار، في المقابل، إلى «أن ما كان من فعله (أي الساهي والنائم) ضرراً لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنه يُقبح، لأنه ظلم، لأن الظلم إنما قُبِّح لاختصاصه بهذه الصفة؛ لا لأنه قصد به وجهاً مخصوصاً، وما كان من فعله نفعاً محضاً، فيجب كونه حسناً، لأن ما هذه حاله يحسن لهذا الوجه، إذا وقع من العالم، لا لأنه مقصود إليه. فأما ما كان وجه حسنه أو قبحه وقوعه على بعض الوجوه بالقصد أو بالعلم والاعتقاد، كنحو الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل الساهي والنائم أن لا يكون حسناً وقبحاً». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 6، **التعديل والتجوير**، ص 7 و12. وإذن فإن ما تتوقف أخلاقيته على حال الفاعل من القصد والعلم، فإنه فقط ما لا يمكن وصفه حال وقوعه من النائم والساهي بالحسن والقبح، وأما ما يختص من الأفعال بصفة الحسن والقبح لنفسه (وليس لحال الفاعل)، فإنه يُوصف بذلك ولو كان من فعل النائم والساهي.

(1) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 203.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 6، **التعديل والتجوير**، ص 57. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان المعتزلة قد صاروا إلى تصور «التحسين والتقبيح عقليان» انطلاقاً من كون هذه المعاني، في الأفعال، مما يمكن الوقوف عليه عقلاً عند التأمل، على قول القاضي، فإنه يجب الانتباه إلى أن ذلك لا يعني البتة أن هذه المعاني، في الأفعال، تُضاف إليها من العقل، وإلا كان المعتزلة قد وقفوا عند مجرد استبدال الإضافة من العقل بالإضافة الأشعرية من السمع. والحق أن المعتزلة كانوا ضد أي إضافة من الخارج، ولو من العقل؛ حيث «الحَسَن- عندهم- حَسَنٌ لنفسه-، والقبح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلة (ولو كانت من العقل)». انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 43. ومن هنا ما صاروا إليه من القطع بأن «القول بأن العقل يُقبح أو يُحسن، أو السمع لا يصح، إلا أن يُراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 6، **التعديل والتجوير**، ص 65.

الحسن الأمر (من الله)، وأنا لم نتجاوز به ما حَد ورُسم لنا»[1]، حيث الأمر يتعلق بمعانٍ قائمة بالأفعال، لا مُضافة إليها من الخارج. ومن هنا فإن «الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يرجع إلى وجوه عائدة إلى الفعل (ذاته)»[2]، وليس إلى شيء خارجه. ولهذا فإن «الظلم (مثلاً) قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه[3]، وليس لمجرد نهي الله عنه؛ حيث النهي مجرد كاشف للدلالة، لا منتجاً لها». والملاحظ، على العموم، أنه «إذا ورد الشرع (بحكم أو دلالة) فإنه يكون مخبراً عنها، لا مثبتاً لها»[4].

ولقد صار المعتزلة إلى الاحتجاج على مباطنة المعاني للأفعال إلى أنا «لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني التي نستنبطها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يُقال لم ولأنه، إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويُقاس عليها أمر مُتنازع، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**: ج 6، **التعديل والتجوير**، ص 56 و59. والملاحظ أنه حتى حين بدا للمعتزلة أن ثمة من الأفعال ما يُعرف حسنه أو قبحه بالسمع، فإنهم صاروا إلى أن السمع إنما يكشف فقط عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل. . .، وهكذا فإنه إذا كان من الأفعال «ما يجب بالسمع، وكان مثله في العقل قبيحاً، كنحو الصلاة، وغيرها، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحاً، كالزنا والأكل في أيام الصوم. . .، فإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قبحه أو حسنه؛ لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعاً عظيماً، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلاً، ولذلك نقول إن السمع لا يوجب قبح شيء أو حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل. . .، وإنما كان (الأمر) كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 6، **التعديل والتجوير**، ص 65، وهكذا فإن السمع حتى فيما يتعلق بتلك الأفعال، لا منتج للدلالة، بل كاشفٌ عنها.

(2) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 203.

(3) المصدر السابق، ص 203.

(4) المكلاتي: **لباب العقول**، تحقيق فوقية حسين، (دار الأنصار)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 302.

قبولها»[1]. وهكذا يؤول تصور المعاني مضافة إلى الأفعال من خارجها، في حقل الأخلاق، إلى إبطال جملة الآليات التي ينتج عبرها الوحي دلالاته المتجددة في التاريخ. إذ ثمة إبطال «المعاني المستنبطة من الأصول الشرعية»، وثمة إبطال «القياس»، وثمة، أخيراً، إبطال «التعليل»، وهي الأصول التي يؤول غيابها إلى اضمحلال الوحي وجموده؛ وذلك من حيث يعجز عن التكشُّف عما ينطوي عليه من إمكانات يتحقق بها وحدها حضوره الفاعل في التاريخ.

والحق أن ذلك يعني أن تصور الفعل، في حقل الأخلاق، ينطوي على ما يتقوَّم به، إنما يؤسس لبناء التاريخ المعتزلي، سواء من حيث يؤسس لتصور الوحي ينطوي في باطنه على معانٍ ودلالات تسمح له بالتجدد والنماء، وبحيث يبدو- تبعاً لذلك- بناءً تاريخياً يتسع لكل ضروب الخبرة والتطور، أو من حيث يؤسس للمفهوم المؤسس في التاريخ المعتزلي؛ وأعني به مفهوم «الموازنة بين الأفعال والفضائل» الذي يستحيل إلا عبر حضور الاجتهاد والقياس والتعليل؛ وهي الأصول التي بدا حضورها مشروطاً بتصور الفعل ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به من المعاني والدلالات.

والحق أن هذا التصور للأفعال ينطوي على معانٍ يدركها العقل من دون الحاجة إلى «النص»، إنما يتسق مع الأولوية التي يضعها المعتزلة، على العموم، للعقل على النقل[2]. ولعل ذلك يعني أن الأولوية المعتزلية، في حقل التفضيل، (للفعل)، بما ينطوي عليه من معنى يدركه العقل، على (النص)، إنما تكشف عن تاريخ يضع الأولوية للعقل في بنائه. والحق أن العقل بما ينطوي عليه، عند المعتزلة، من مفاهيم الاستحقاق، والصلاح والأصلح، والغائية يكاد أن يكون

---

(1) الشهرستاني: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 374.

(2) فالأدلة «أولها دلالة العقل، لأن به يُميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف الكتاب (يعني القرآن)، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة، والإجماع فقط (وكلها نص نقلي)، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب». انظر: القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، سبق ذكره، ص 127.

قانوناً للتاريخ بالفعل؛ وبحيث يبدو التاريخ محكوماً بالقصد والغاية، وليس العبث والتشتت. ولعله يُلاحظ- تبعاً لذلك- أنه إذا كانت الأولوية (للنص) في حقل التفضيل قد آلت بالتاريخ الأشعري إلى التشتت والتبعثر، فإن الأولوية (للعقل) عند المعتزلة، تؤول- في المقابل- إلى القصد والغاية يحكمان مسار التاريخ وحركته؛ وذلك من حيث أن قوانين العقل، كالاستحقاق والغائية. . .الخ، لا تؤسس لعلاقة الله بكل من الإنسان والعالم في لحظة ما، بل تنتظم هذه العلاقة على مدى التاريخ عموماً. وإذن فإنه ليس «العالم» فقط، هو الحقل الذي يتبدى فيه القصد والغاية، بل «التاريخ» أيضاً يتكشف عن نفس القصد والغاية.

ولعل هذا التصور للتاريخ، موضوعاً للقصد والغاية، يتبدى جلياً، داخل نسق العقائد المعتزلي، في بناء النبوة وتطورها. . .، حيث النبوة، في النسق المعتزلي، تتجاوز وضعها في النسق الأشعري كمجرد خطاب في المطلق لا يتعلق بشيء خارجه، بل بمطلق الإرادة الإلهية فقط، لتصبح خطاباً قصدياً؛ وذلك من حيث تبدو- عند المعتزلة- خطاباً من الله حقاً، ولكنه يحيل دوماً إلى شرط إنساني يرتبط به. وإذن فإنها خطاب يقصد شيئاً خارجه، هو «المصالح المختصة بالمبعوث إليهم»[1]، ولا يرتبط بمطلق الإرادة فقط، وإلا كان أدخل في باب العبث. ومن هنا ما صار إليه المعتزلة، على العموم من «أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد- فعل ما هو أصلح»[2]؛ وبمعنى أن الفعل الصادر من الله ليس- كما بدا للأشاعرة-[3] مختصاً بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن بعض (إلا بمطلق الإرادة بالطبع)، بل إنه يختص، بالأحرى، بضرب من الوجوب أو الضرورة يُستمد من كونه «الأصلح» للعباد بالطبع، لأن الأصلح «إنما يجب من حيث أدى إلى غرض محمود»[4]، وهذا الغرض يستحيل عوده إلى الله، لأن النقص «إنما يلزم لو

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 15، **التنبؤات والمعجزات**، ص 21.

(2) على سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1978، ص 464.

(3) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص 52.

(4) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 14، **كتاب الأصلح**، ص 45.

كان الغرض عائداً إليه»[1]، ولهذا فإن «عوده- أي الغرض- إنما هو إلى المخلوق»[2]. ولعل ذلك يعني أن الأصل في وجوب الفعل الإلهي إنما يكمن في ارتباطه بالوضع الإنساني، وذلك من حيث يُستفاد وجوب الفعل من كونه «الأصلح» للعباد.

وإذ يبدو، هكذا، أنه لا بد من غرض (أو قصد) «له يفعل الفاعل أفعاله»، حتى ولو كان الله نفسه[3]، فإن ذلك يؤول إلى تصور «الفعل الإلهي» لا يتسم- كالحال عند الأشاعرة- بالإطلاق واللاتحدد، بل إنه يتحدد ويتخصص بالوضع الإنساني في لحظة تاريخية ما؛ وبمعنى أنه لا يجد تبريره في ذات الله، حيث مطلق القدرة والإرادة، بل في وضع الإنسان، حيث مقتضى الحاجة. والملاحظ أن هذا التصور الإلهي قد ارتبط، عند المعتزلة، بإثبات الحكمة لله على نحو جوهري[4]. وضمن هذا السياق، فإن فعل الوحي أو النبوة لا بد أن ينطوي على القصد والغاية، أو الأصلح للعباد؛ وبمعنى أنه يجد ما يبرره في الوضع الإنساني في العالم، وليس في مطلق الإرادة فقط.

فإذ «الوعي»- حسب المعتزلة- هو جملة علوم مخصوصة[5]، فإن هذه العلوم

---

(1) الآمدي: **غاية المرام في علم الكلام**، سبق ذكره، ص 230.

(2) المصدر السابق، ص 230.

(3) وهنا فإنه حين بدا للمعتزلة أن ثمة من صار إلى أن «الأكثر في استعمالهم (أي استعمال المعتزلة للداعي والغرض الموجبان للفعل) هو في المنافع والمضار، ولذلك يقل استعمال هذه اللفظة في الله سبحانه، لما استحالت عليه المنافع والمضار. . .»، فإن المعتزلة يردون بأنه «لا يمنع كل ذلك من أن يستعمل- الداعي والغرض- على طريقة الاصطلاح في كل ما له يُفعل الفعل، حتى يُطلق ذلك فيه تعالى، ما لم يوهم ما لا يجوز عليه، فإذا اقترن به الإيهام وجب البيان والتفسير». انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 14، ص 44، ولعل ما نسبه إليهم الآمدي من القول في الغرض أنه غير عائد إلى الله، بل إلى المخلوق، كان على سبيل البيان والتفسير للإيهام المقترن بإيجاب الغرض للفعل الإلهي.

(4) فإنه «لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود- مع أن الدليل قد دل على كونه حكيماً في أفعاله، غير عابث في إبداعه- لكان عابثاً، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض». انظر: الآمدي: **غاية المرام**، ص 230.

(5) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 11، **التكليف**، ص 375.

المخصوصة تكون كامنة أو مُجملة في العقل، وليس التاريخ إلا ساحةً ينكشف فيها العقل عن هذه العلوم المجملة فيه على نحو تفضيلي، فيحقق اكتماله ويبلغ غايته. ورغم أن الوعي يقدر بنفسه على التكشُّف عن مضمونه الباطني الخاص، إلا أنه يبدو- في لحظات محددة- في حاجة إلى عون وسند من الوحيّ، فيبلغ بهذا العون درجة أرقى من درجات تطوره واكتماله. وهنا فإنه يُلاحظ أن «الوحي» إنما يكشف عما ينطويه «الوعي» في صميم بنائه الخاص على نحو مجمل[1]، ومن دون أن يفرض عليه شيئاً من خارجه، ولذلك فإنه يمكن القول إن الوحي هو شكلٌ من أشكال الوعي، وبمعنى أنهما لا يمثلان بنائين نقيضين أو متغايرين، بل بناءً واحداً يحدد التاريخ وحده حضور أحد أشكاله. وليس من شك في أن غائية فعل الوحي، على هذا النحو، إنما تكشف عن تاريخ يوجهه القصد وتنتظمه الغاية، التي هي صلاح الوجود الإنساني.

وإذا كانت غائية «النبوة» إنما تكشف- هكذا- عن دورها في بناء التاريخ، فإن تطورها (عبر النسخ) إنما يكشف عن حضور التاريخ في صميم بنائها الخاص. والملاحظ، هنا، أنه إذا كان في غائية النبوة إضافة للحكمة إلى الله، فإن في تطورها نفس الإضافة للحكمة إليه، إذ الحق أن تضافر الإلهي والإنساني، في عملية التطور النبوي، هو ما يؤسس «النسخ»- حسب المعتزلة- ويميزه عن «البداء» بما هو إضافة للجهل إليه. فالبداء إنما يتكشَّف عن تصور التغيّر في النبوات يرتبط بالإلهي فقط، وأما في حضور الإنساني كذلك، فإنه لا مجال للبداء؛ حيث «الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله، فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يُمتنع أن يعلم القديم تعالى، أن صلاح المكلفين في زمان (ما) في شريعة (بعينها)، وفي زمان آخر في شريعة أخرى»[2]. وهكذا يكون المعتزلة قد أثبتوا النسخ في الشرائع على أساس تغير مصالح العباد وتطورها في التاريخ، واستناداً كذلك إلى تطور وعيهم وترقي مداركهم.

---

(1) ومن هنا ما قرره المعتزلة من «أن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا ما تقررت جملته في العقل». انظر: القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 560.

(2) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، ص 557.

ولعل هذا التصور للوحي تطوراً في التاريخ يكون مشروطاً بتطور وعي البشر وترقي مداركهم، قد تجلى على وجه الخصوص عند واحدٍ من أهم رواد الحركة الإصلاحية الحديثة، والذي يُعد امتداداً للاعتزال في معظم جوانب تفكيره[1]. فقد «نصَّ الكتاب على أن دين الله تعالى في جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر الله به ونهى عنه، مما هو مصلحة للبشر وعماد سعادتهم في الدنيا والآخرة، وقد ضمنه كتبه التي أنزلها على المصطفين من رسله، ودعا العقول إلى فهمه منه، والعزائم إلى العمل به، وأن هذا المعنى من الدين هو الأصل الذي يُرجع إليه عند هبوب ريح التخالف، وهو الميزان الذي تُوزن به الأقوال عند التناصف، وأما صور العبادات وضروب الاحتفالات مما اختلفت فيه الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، فمصدره رحمة الله ورأفته في إيتاء كل أمة وكل زمان ما عُلم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان، وكما جرت سنته- وهو رب العالمين- بالتدريج في تربية الأشخاص، من خارج من بطن أمه لا يعلم شيئاً إلى راشدٍ في عقله، كامل في نشأته، يمزق الحجب بفكره، ويواصل أسرار الكون بنظره، كذلك لم تختلف سنته، ولم يضطرب هدية في تربية الأمم»[2].

وإذ يبدو- هكذا- أن الأستاذ الإمام يتصور الوحي تربية للبشر[3]، فإن مبدأ «التربية» يقوم على تصور الوعي البشري صيرورة تخضع لكل ضروب النماء والتطور؛ حيث «لم يكن من شأن الإنسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة

---

(1) وأعني به الإمام محمد عبده، الذي بلور في «رسالة التوحيد» خطاباً عقائدياً يجمع بين الأشعرية (في الصفات)، والمعتزلة (في العدل)، وبقدر ما كان في هذا التردد بين الأشعرية والاعتزال، من روابط تجمع بين الإمام وغيره من مفكري النهضة، فإن فيه أيضاً مأزق خطابه، ولعل الأمر يقتضي درساً مفصلاً لا مجال له الآن.

(2) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، سبق ذكره، ص 132.

(3) بنى «ليسنج» استناداً إلى نفس تصور «الوحي بالنسبة للجنس البشري قاطبة، بمثابة التربية بالنسبة للفرد الواحد، فلسفة في التاريخ يراه مساراً تقدمياً يتدرج فيه البشر من حالة الخشونة والفظاظة، بلوغاً إلى اكتمال العقل وصفاء التنوير». انظر: ليسنج: **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، (دار الثقافة الجديدة)، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص 266-296.

واحدة من العلم وقبول الخطاب (أو من الوعي) من يوم خلقه الله إلى يوم يبلغ من الكمال منتهاه، بل سبق القضاء بأن يكون شأن جملته في النمو قائماً على ما قررته الفطرة الإلهية في شأن أفراده»[1]. وابتداءً من هذا التطور في بناء «الوعي» وارتقاء مراحله، يتأسس التطور في بناء «الوحي» الذي يلزم- والحال كذلك- أن يتجاوب، في ارتقاء مراحله، مع المدى الذي بلغه الوعي الإنساني؛ وبما يعني أن التباين بين أول مراحل الوحي وبين آخر هذه المراحل، إنما يجد ما يؤسسه بين «الوعي» في أكثر صوره سذاجة وبدائية، وبين الوعي حال بلوغ العقل رشده واكتماله.

وهكذا فإنه إذا كانت قد «جاءت أديان، والناس من فهم مصالحهم، بل والخاصة، في طور أشبه بطور الطفولة للناشئ الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه، وأن يتناول بذهنه من المعاني ما لا يقرب من لمسه، ولم ينفث في روعه من الوجدان الباطن ما يعطفه على غيره من عشيرته أو ابن جنسه، فهو من الحرص على ما يقيم بناء شخصه، في هم شاغل عما يلقى إليه فيما يصله بغيره، اللهم إلاّ يداً تصل إلى فمه بطعام، أو تسنده في قعود وقيام، (فإنه) لم يكن من حكمة تلك الأديان أن تخاطب الناس بما يلطف في الوجدان، أو يرقى إليه بسلم البرهان، بل كان من عظيم الرحمة أن تسير بالأقوام- وهم عيال الله- سير الوالد مع ولده في سذاجة السن، لا يأتيه إلا من قبل ما يحسه بسمعه أو ببصره، فأخذتهم بالأوامر الصادعة، والزواجر الرادعة، وطالبتَّهم بالطاعة، وحملتهم فيها على مبلغ الاستطاعة، كلفتهم بمعقول المعنى، جلي الغاية، وإن لم يفهموا معناه، ولم تصل مداركهم إلى مرماه، وجاءتهم من الآيات، بما تطرف له عيونهم، وتنفعل به مشاعرهم، وفرضت عليهم من العبادات ما يليق بحالهم هذه»[2].

---

(1) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، سبق ذكره، ص 133، وقارن ذلك بما يقوله ليسنج من أنه «وكما تهتم التربية بتحديد النظام الذي تتبعه لتنمية القدرات الإنسانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كل شيء دفعة واحدة، كذلك كان على الله أن يعطي الوحي بقدر محدد، وطبقاً لنظام معين». انظر: ليسنج: **تربية الجنس البشري**، سبق ذكره، ص 232.

(2) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 133-134، وهنا أيضاً قارن بما يقوله ليسنج «ولكن أي تربية خلقية يمكن إعطاؤها لشعب غليظ كهذا (اي الشعب اليهودي الذي ابتدأ معه الوحي) لا =

وإذا كان يبدو، هكذا، أن ما يخالط اليهودية من نزعة حسية فظة، إنما هو نتاج ارتباطها بوعي حسي ساذج، فإن تجاوز الوعي لحسيته الغليظة، عبر ضروب الخبرة والنشاط في العالم، لا بد أن يؤول إلى وحي جديد، لأنه بمثل ما أن وحياً أرقى يستحيل بالنسبة لوعي أدنى، فإن وحياً أدنى هو مما يستحيل لا ريب بالنسبة لوعي أرقى. ومن هنا فإنه إذا كانت قد «مضت على (الوحي اليهودي) أزمان علمت فيها الأقوام وسقطت، وارتفعت وانحطت، وجربت وكسبت، وتخالفت واتفقت، وذاقت من الأيام آلاماً، وتقلبت في السعادة والشقاء أياماً. . .، فإن ذلك قد آل إلى أن وجدت الأنفس بنفث الحوادث، ولقن الكوارث، شعوراً أرق من الحس، وأدخل في الوجدان لا يرتفع في الجملة عما تشعر به قلوب النساء أو تذهب معه نزعات الغلمان»[1]. ومن هذا الاكتشاف لعالم الباطن، وبما يعنيه من ارتقاء الوعي وتخطيه لحسيته الفجة، «جاء دين يخاطب العواطف، ويناجي المراحم، ويستعطف الأهواء، ويحادث خطرات القلوب، فشرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى، ويقتضي من صاحب الحق أن لا يطالب به ولو بحق، ويُغلق أبواب السماء في وجوه الأغنياء، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف، وسن الناس سنناً في عبادة

= يمكنه أن يفهم الأفكار المجردة، ولم يتعد بعد مرحلة الطفولة، أي التربية القائمة، على الجزاء الحسي المباشر، عقاباً كان أم ثواباً، وهنا تلتقي التربية مع الوحي، لأن الله لم يشأ حتى الآن أن يعطي شعبه أي دين آخر، أو أي قانون آخر، إلا هذا القانون الذي يجلب السعادة بطاعته، والشقاء بعصيانه في هذه الحياة الدنيا، ولم يكن هذا الشعب قد عرف بعد شيئاً عن خلود النفس، ولم يكن يرجو حياة أخرى في العالم الآخر، فمن الخطأ كل الخطأ إعطاؤه وحياً يتضمن مثل هذه الحقائق التي لا يمكن لعقله أن يدركها، لأنه لم يبلغ بعد قدراً كافياً من النمو، وإلا لكان مثل ذلك المربي المغرور الذي يُحمل الطفل ما لا طاقة له به، يريد بذلك التباهي على حسابه أكثر من إعطاء الطفل تكويناً راسخاً». انظر: ليسنج: **تربية الجنس البشري**، ص 241.

(1) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 134، وقارن بما يقوله ليسنج: «أنه أصبح لدى هذا الجزء من الجنس البشري تعوّد كاف على استخدام العقل، حيث أصبحت بواعث السلوك الخلقي أكثر نبلاً وكرامة من بواعث الآلام والجزاءات الدنيوية التي كانت حتى الآن هي العنصر الموجه للسلوك». انظر: ليسنج: **تربية الجنس البشري**، ص 269.

الله تتفق مع ما كانوا عليه، ودعاهم إليه، فلاقى من تعلق النفوس بدعوته ما أصلح من فاسدها، وداوى من أمراضها»[1]. لكنه يبدو أن الوحي المسيحي كان رد فعل متطرف على حسية اليهودية وفظاظتها، ولهذا فإنه «لم يمضِ عليه بضعة أجيال حتى ضعفت العزائم البشرية عن احتماله، وضاقت الذرائع عن الوقوف عند حدوده، والأخذ بأقواله، ووقر في الظنون أن اتباع وصاياه ضرب من المحال، فهب القائمون عليه بأنفسهم لمنافسة الملوك في السلطان، ومزاحمة أهل الترف في جمع الأموال، وانحرف الجمهور الأعظم عن جادته بالتأويل، وأضافوا عليه ما شاء الهوى من الأباطيل»[2]. بل إنه بدا أن المسيحية قد آلت خلال الصراع الطويل داخلها إلى حصار العقل وتقليصه، حيث «حرمان العقول من النظر في الدين، بل وفي غيره من دقائق الأكوان، والحظر على الأفكار أن تنفذ إلى شيء من سرائر الخلقة، فصرحوا بأن لا وفاق بين الدين والعقل، وأن الدين من أشد أعداء العلم»[3]. كما أنها آلت أيضاً إلى تقويض قوانين الاجتماع البشري، حيث «جدَّ (كل واحد) في حمل الناس على مذهبه بكل ما يملك من حول وقوة، وأفضى الغلو في ذلك بالأنفس إلى نزعة كانت أشأم النزعات على العالم الإنساني، وهي نزعة الحرب بين أهل الدين للإلزام ببعض قضايا الدين، فتقوَّض الأصل، وتخرَّمت العلائق بين الأهل، وحلت القطيعة محل التراحم، والتخاصم مكان التعاون، والحرب محل السلام»[4]. وتبعاً لذلك، فإن المسيحية قد أصبحت حجر عثرة أمام تطور الوعي الذي بات على أعتاب مرحلة العقل، وهكذا «جاء الإسلام يخاطب العقل، ويستصرخ الفهم واللب، ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية، وبيَّن للناس ما اختلفوا فيه، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه، وبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد،

---

(1) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 134، وقارن هنا أيضاً بما يقوله ليسنج من أنه: «كان لزاماً أن يأتي مربي أفضل ينتزع هذا الكتاب الأولي من بين يدي الطفل، بعد أن أصبح الكتاب فارغ الفحوى، فأتى المسيح». انظر: ليسنج: **تربية الجنس البشري**، ص 268.

(2) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 134-135.

(3) المصدر السابق، ص 135.

(4) المصدر السابق، ص 135.

ومشيئته في إصلاح شؤونهم وتطهير قلوبهم واحد. . . ، وعامل الإنسان في مواعظه معاملة الناصح الهادي للرجل الرشيد»[1].

وليس من شك في أن الإنسانية تكون، ببلوغ الوعي مرحلة العقل واكتمال دائرة الوحي بالتالي، قد بلغت سن الرشد الذي كان لا بد أن يؤول بالإسلام إلى «تعنيف النازعين إلى الخلاف والشقاق (بين الأديان) على ما زعزعوا أصول اليقين، والنص على أن التفرُّق بغي وخروج عن سبيل الحق المبين، ولم يقف في ذلك عند حد الموعظة بالكلام والنصيحة بالبيان، بل شرع شريعة الوفاق وقررها في العمل»[2]، وإذن فإن «وحدة الإنسانية» هي ما يحققه الوحي في أرقى مراحله؛ مرحلة العقل التي بلغها الإسلام، الذي انتهى لذلك إلى أن «رفع كل امتياز بين الأجناس البشرية، وقرر لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخِلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها، على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بمزايا حُرِم منها غيرهم، وتسجيل الخسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم، فأماتوا بذلك الأرواح في معظم الأمم، وصيروا أكثر الشعوب هياكل وأشباحاً»[3]. وهكذا فإن ما ابتدأ به الوحي في أول مراحله، حيث الوعي ساذجاً وأنانياً، من تقرير الامتياز والخصوصية لشعب الله المختار، قد ارتفع في آخر مراحل الوحي، حيث الوعي أكثر رشداً وعقلانية. والحق أن ذلك يحيل إلى أن تصور التاريخ عند المعتزلة، وبتطوره عند الأستاذ الإمام خاصة، قد انتهى إلى ما يكاد أن يكون «وحدة للإنسانية»، وهي وحدة تجد أساسها في بلوغ الوعي خلال تطوره مرحلة العقل الذي «يبين للناس ما اختلفوا فيه، ويكشف، لهم عن وجه ما اختصموا عليه، ويبرهن على أن دين الله في جميع الأجيال واحد».

ومن هنا اختلافها عن تلك الوحدة التي آل إليها التاريخ الشيعي- وعند

---

(1) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص 135-136.

(2) المصدر السابق، ص 136.

(3) المصدر السابق، ص 137-138.

الإسماعيلية خاصة- والتي تجد أساسها في التأويل الذي يختص به «القائم»، حيث «المخاصمات إنما تكون بين أهل الشرائع فيما ينتحلونه ويتقلدونه من الديانات فيكفر بعضهم بعضاً، وترى كل فرقة منهاجها وصاحبتها، فإذا بلغت الخصومات والمنازعات إلى غايتها ونهايتها ظهر القائم بالحق، فيفصل بين أهل الأديان بالكشف عن حقائق ما ينتحلونه، ولا يُبقي لهم خصومة ومنازعة»[1]؛ وأعني أنه التباين بين الوحدة يؤسسها «العقل في التاريخ» عند المعتزلة، وبين الوحدة يؤسسها «التأويل المتعالي» عند الشيعة الإسماعيلية بالطبع. ولعله التباين في العمق بين كل من التاريخ والميتافيزيقا.

ولعل قيمة هذه «الوحدة» تتأتى من أنها لا تنطوي على أي ضرب من النفي أو الاستبعاد، بل إن وجود الأديان الأخرى يتأكد، داخلها، باعتبارها مراحل في المسار الطويل لتطور الوحي والوعي؛ وبما يعني أنها ليست ضروباً من الانحراف عن الدين الحق ينبغي استبعادها ونفيها. إذ «الدين الحق» يمثل- بحسب هذه الوحدة- هوية واحدة تتنوع داخلها صور الوحي وأشكاله، وذلك بحسب المدى الذي بلغه الوعي في تطوره، وهكذا تؤول الهوية التي يفترضها المعتزلة بين كل من الوحي والوعي[2] إلى خطاب تاريخي يتجاوز كل ضروب النبذ والإقصاء التي يكرسها الخطاب التاريخي الأشعري من خلال آلية التكفير، التي هي- في جوهرها- آلية نبذ واستبعاد. وليس من شك في أن ذلك يتجلى على نحو عملي في قراءة الأستاذ الإمام (المعتزلة في جوهرها) لكل من اليهودية والمسيحية، لا ابتداءً من كونهما مجرد شكلين دينيين زائفين ومنحرفين عن صحيح الدين، بل ابتداءً من كونهما مراحل للوحي تتفق، في حينها، مع ما بلغه الوعي الإنساني من نماء وتطور. ومن هنا اختلاف قراءته لهما عن قراءة أصحاب «الملل والنحل»[3] الذين

---

(1) السجستاني: **إثبات النبوات**، سبق ذكره، ص 168.

(2) وضمن هذه الهوية، فإن كل من الوحي والوعي ليسا شيئاً واحداً، بل شيئين متمايزين، ولهذا فإن اتحادهما في هوية واحدة لا يلغي ما بينهما من تنوع وتمايز.

(3) انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، وابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، والرازي: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، (وهنا لاحظ الإدانة في مجرد العنوان).

اكتفوا بمجرد رصد ضروب الانحراف والقصور في كل منهما والتي تبعدهما لا محالة عن الجوهر الحق للدين الذي يمثله الإسلام وحده.

وإذا كان يبدو هكذا أن افتراض هذه الهوية بين كل من الوحي والوعي يُعد أمراً جوهرياً للاحتفاظ لكل دين بمكانه في المسار العام لتاريخ الإنسانية، فإن إدخال مفهوم التطور على هذه الهوية كان غاية في الجوهرية لتسويغ الانتقال من دين إلى آخر بوصفه تطوراً، لا انحرافاً أو تغيراً. وهنا يلزم التمييز بين مفهوم التطور من جهة، وبين كل من الانحراف والتغير من جهة أخرى. إذ بينما الانحراف والتغير يفترضان أصلاً نقياً في كل دين، لا سبيل إلا للاحتفاظ به كلياً أو تجاوزه كلياً، فإن التطور ينبني، في المقابل، على التمييز في الدين بين ما لا سبيل إلا للاحتفاظ به، وبين ما لا سبيل إلا لتجاوزه، أو بين «جوهر ثابت»، وأشكال متغيرة.

والملاحظ أن الآليات التي يتحقق بها التطور، على هذا النحو، إنما تتكشف من خلال تحليل مفهوم النسخ عند المعتزلة، في اللغة والاصطلاح. فإذ النسخ يجري، حسب المعتزلة، على قانون المصلحة، أو (الاقتضاء الإنساني)، وليس (الاقتضاء الإلهي) فقط، فإنهم صاروا إلى أنه لا يعني النفي التام من اللاحق للسابق عليه، بل إنه يستبقي منه ما تقتضيه المصلحة. والمُلاحظ أن في تعريف النسخ لغة ما يؤكد ذلك، حيث «النسخ، في اللغة، لفظ مشترك، فربما ترد، والمراد بها (الإزالة والتمحيق)، وقد يطلق النسخ، ولا يراد به حقيقة (الإزالة)، ولكن يراد به (النقل)، وذلك نحو قولهم: نسخ فلان كتاباً»[1]. وهكذا ينطوي النسخ، بحسب اللغة- على دلالتين متناقضتين تماماً؛ فثمة دلالة (الإزالة) أو المحق والإفناء، وثمة دلالة (النقل) أو الحفظ والإبقاء؛ وذلك من حيث أن من ينقل كتاباً أو ينسخه، فإنما يستهدف حفظه وإبقاءه. ولعل ذلك يؤول إلى إمكان البدء من اللغة، في صياغة تصور للنسخ من طبيعة جدلية؛ وبمعنى تصوره تأليفاً جدلياً ينطوي على السلب والإيجاب، أو الإفناء والإبقاء في وحدة معاً. وضمن

---

(1) المكلاتي: **لباب العقول**، سبق ذكره، ص 358.

هذه الوحدة الجدلية التي تنطوي التناقض في جوفها، فإن النسخ لا يكون إفناءً تاماً من شريعة لشريعة، بل إفناءً تحتفظ فيه الشريعة اللاحقة من السابقة عليها بكل ما يستحق الإبقاء والحياة. ولعل هذه الصياغة الجدلية للنسخ، ابتداءً من اللغة، كانت الأساس النظري الذي أمكن للمعتزلة الانطلاق منه في بناء النسخ على قانون الاقتضاء الإنساني، لا الإلهي؛ وبمعنى أن الوجود التاريخي للإنسان قد أصبح، وليس مطلق الإرادة الإلهية، هو ما يؤسس النسخ عند المعتزلة. وإذ الوجود التاريخي للإنسان إنما ينبني على آليتي الاستيعاب (لضروب الخبرة السابقة) والتخطي لها إلى خبرات أخرى، فإن النسخ بدوره، قد راح ينبني على نفس الآليتين، وذلك من حيث يتكشَّف عن استيعاب الشريعة اللاحقة لما يستحق الإبقاء من الشريعة السابقة، ثم يتخطاه إلى ما يناسب صلاح المكلفين في زمان آخر. وهكذا فإنه إذا كان «حد النسخ- حسب المعتزلة- هو النص الدال على أن «مثل» الحكم الثابت بالنص المتقدم، زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً»[1]، فإن ذلك يحيل إلى تمييز المعتزلة في الشريعة، أي شريعة، بين «عين الحكم الثابت» وبين «مثل الحكم الثابت»، «وأن النسخ لا يتناول (عين) ما كان حقاً. . . ، وإنما يتناول (مثل) ما كان حقاً»[2]، لأن تعلقه بـ(عين) الحكم الثابت «يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً»[3]، وأما تعلقه «بمثل» الحكم الثابت، فإنه لا يُمتنع، وذلك من حيث أنه «لا يُمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً»[4]، أو أنه لا يُمتنع أن مثل ما كان (صالحاً) في وقت لم يعد كذلك في وقت آخر. وإذ النسخ، هكذا، ينصرف إلى «مثل» الحكم الثابت، لا إلى «عينه»، فإنه قد أصبح لذلك، «لا يرفع حكماً ثابتاً، بل يبين انتهاء مدة الشريعة»[5].

وبالطبع فإن ما يبين النسخ انتهاءه في شريعة ما، إنما هو «مثل الأحكام

---

(1) المكلاتي: **لباب العقول**، سبق ذكره، ص 358.
(2) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 577.
(3) المصدر السابق، ص 577.
(4) المصدر السابق، ص 577.
(5) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 339.

الثابتة» التي تكون صالحة في وقت، ولا تكون كذلك في وقت لاحق عليه، وليس «عين» الأحكام الثابتة التي تتخطى من شريعة إلى أخرى. وإذن فالنسخ، في بيانه لانتهاء مدة شريعة، لا يعني الإفناء لها فقط، بل الإفناء والإبقاء معاً. ولعل هذا التصور للنسخ (إفناءً وإبقاءً) معاً، إنما يتسق مع تصوره- حسب المعتزلة- عبارة عن «تبيين معنى لفظ لم يُحط به أولاً، وتنزيل له (أي النسخ) منزلة تخصيص صيغة عامة»[1]، ذلك أن تصور النسخ «تبييناً لمعنى لفظ لم يُحط به أولاً» لا يمكن أن يتحقق إلا عبر استيعاب كافة المعاني التي أمكن الإحاطة بها أولاً واستبقائها دون إفنائها، ثم تخطيها إلى ما لم يُحط به بعد، وكذا فإن تصوره «تخصيصاً لصيغة عامة» لا يمكن أن يعني «نفياً» لكل ما تنطوي عليه هذه الصيغة العامة، بل يعني «نفياً» للثانوي وغير الجوهري فيها من جهة، واستبقاءً للكلي والجوهري فيها من جهة أخرى.

وليس من شك في أن هذا البناء المعتزلي للنسخ، إنما يحيل إلى تصور التاريخ تطوراً وتجاوزاً لكل ضروب الجزئي والثانوي وغير الجوهري في الخبرة البشرية؛ وبحيث يبدو التاريخ المعتزلي- تبعاً لذلك- تاريخاً مفتوحاً يتجاوز ما ينطوي عليه نقيضه الأشعري من الإقصاء والنفي لكل ضروب الآخرية، إلى استيعابها في جوفه وإدماجها في بنائه ثم تخطيها إلى ما يناسب وجوداً أكثر جدة وثراءً. وهكذا فإنه فيما لا يعرف التاريخ الأشعري إلا النفي والاستبعاد للآخر فإن التاريخ المعتزلي ينبني، في المقابل، على تمثُّل الآخر واستيعابه ثم تجاوزه بعد ذلك. والحق أنه إذا كان قد بدا أن النسخ هو ما يتكشَّف عما ينطوي عليه التاريخ المعتزلي من آليات الاستيعاب والتجاوز، فإن النسخ أيضاً هو ما يتكشَّف عما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من الحضور الطاغي لآلية النبذ والاستبعاد فقط. إذ النسخ، في المصطلح الأشعري، «هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر، على وجهٍ لولاه لاستمر الحكم المنسوخ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق، رفع حكم بعد ثبوته»[2]. وهكذا فإنه لا بد من حكم ثابت يرفعه

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 339.
(2) المصدر السابق، ص 339.

حكم آخر رفعاً ينصرف إلى عينه (وذلك بالطبع على افتراض أن له «عيناً» يتقوَّم بها عند الأشاعرة)؛ وبمعنى أنه رفع (صوري) يُفني ويستبعد فقط، وليس رفعاً جدلياً يُفني ويُبقي ويستوعب في آن معاً. فإن «إبراهيم، صلى الله عليه وسلم، مأمورٌ عندنا وعند أصحابنا بالذبح أولاً، ونُسخ ذلك عنه آخراً وعين المأمور به هو الذبح، ولم يكن أفعالاً تمتد وتتعدد، حتى يُصرف الأمر إلى الشيء، والنسخ إلى غيره»[1]. وهكذا ينصرف النسخ، بالتعبير الأشعري الصريح، إلى «عين» المأمور به (أي الحكم)، لا إلى «مثله» كالحال عند المعتزلة. ومتى انصرف النسخ، هكذا، «إلى عين المأمور به، كان رفعاً للحكم على التحقيق»[2]؛ يعني نفياً وإزالة له فقط. ومن غير شك، فإن هذا البناء الأشعري للنسخ «يُفني ولا يُبقي»، إنما يحيل إلى تاريخ لا يعرف، بالمثل، إلا مجرد النفي ينتظم بناءه كله.

والمُلاحظ أن الواحد من هذين التصورين للنسخ، والتاريخ بالتالي، إنما يجد ما يؤسسه في «نظرية الأفعال»؛ أعني في تصور الحكم صفة ذاتية للفعل يتقوّم بها (عند المعتزلة)، أو في تصوره شيئاً يُضاف إلى الفعل من خارجه (عند الأشاعرة). وهكذا فإن ما صار إليه المعتزلة من «أن النسخ لا يتناول «عين» ما كان حقاً، حتى لا يجب انقلاب الحق باطلاً، والباطل حقاً، وإنما يتناول «مثل» ما كان حقاً»[3]، إنما يقوم على التمييز في الأحكام بين «عين ما كان حقاً»، وهو ما يكون صفة ذاتية للأفعال تتقوّم بها، ويستحيل أن يتناولها النسخ حتى لا تنقلب الحقائق، وبين «مثل ما كان حقاً»، الذي لا يكون صفة ذاتية للأفعال، بل لواحق خارجية ترتبط بالظروف والمصالح. ومن هنا إمكان تعلق النسخ بها، لأن تبدُّلها وتغيرها لا يعني انقلاباً للحقائق، بل تبدلاً في الظروف والأحوال بات معه «مثل ما كان صالحاً» في وقت، ليس كذلك في وقت آخر، ومن هنا وجوب نسخه. وأما الأشاعرة، فقد صاروا- في سياق تجويزهم للنسخ- إلى أنه «ليس في تجويزه خروج صفة من الصفات الإلهية عن حقيقتها، فإن الحكم ليس بصفة نفسية (ذاتية) للفعل كما

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 340.
(2) المصدر السابق، ص 340.
(3) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 577.

قدرناه، وليس في تقدير النسخ ما يُفضي إلى تغير العلم والإرادة»[1]. وهكذا فإنه إذا كان ثمة من منع النسخ، احتجاجاً بأن «ما أوجبه الله تعالى، فقد أخبر عن كونه واجباً، فلو حظره، وأخبر عن كونه محظوراً، لانقلب الخبر الأول خُلفاً واقعاً على خلاف مخبره، وذلك مستحيل»[2]، فإن الأشاعرة يردون بزيف هذا الاحتجاج وتهافته، وذلك من حيث يقوم على تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، وليس ذلك صحيحاً على أصلهم؛ حيث «الوجوب ليس بصفة للواجب على أصلنا»[3]، بل الوجوب عندهم مجرد خبر عن الواجب. وهكذا فإن «المعنى بكون الشيء واجباً، أنه الذي قيل فيه (افعل)، فإذا أخبر الرب تعالى عن وجوب الشيء، فمعناه أنه أخبر عن الأمر به، فإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه»[4].

وإذ يكون الوجوب، هكذا، لا صفة ذاتية للفعل، بل خبراً عنه يُضاف إليه من خارجه، فإن ذلك يعني حيادية الفعل، وإمكانية اكتسابه، بالتالي، لأي حكم يتعلق به الخبر (أمراً ثم نهياً أو العكس)، ومن دون أن يعني الأمر انقلاباً في طبيعة الفعل أو تناقضاً. ولذلك فإنه «ليس بين الإخبار عن الأمر به (أي بالفعل) تحقيقاً، وبين الإخبار عن النهي عنه، تناقض. ولا يتصف واحدٌ من الخبرين (رغم تناقضهما وكونهما يتعلقان بفعل واحد) بالخروج عن كونه صدقاً حقاً»[5]. إذ الإخبار، هنا، لا يصدر عن طبيعة ذاتية للفعل، بل عن ذات خارجية تضيف إلى الأفعال ما تشاء من الأحكام، ومن دون أن يكون في الأمر تناقض، حتى إذا حدث وأضافت الذات إلى الفعل (الأمر) أولاً، ثم نسخته وأضافت إليه (النهي) ثانياً؛ حيث الأمر يتعلق فقط بطبيعة هذه الذات؛ وهي «الله تعالى (الذي) يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وعلى أي وجه شاء. وإن ذلك كله تصرف في مملكته، لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. فإذا تقرر ما قلناه ثبت جواز النسخ لا محالة»[6]. وهكذا يجد النسخ ما

---

(1) الجويني: **الإرشاد**، سبق ذكره، ص 341.
(2) المصدر السابق، ص 342، وأيضاً: المكلاتي: **لباب العقول**، سبق ذكره، ص 362.
(3) المصدر السابق، ص 342.
(4) المصدر السابق، ص 342.
(5) المكلاتي: **لباب العقول**، سبق ذكره، ص 362.
(6) المصدر السابق، ص 362.

يؤسسه- حسب الأشاعرة- في تصور الحكم مجرد خبر يُضاف إلى الفعل من ذات خارجية، وليس في كونه صفة ذاتية يتقوّم بها الفعل، والخبر كاشف عنها، لا مثبت لها كالحال عند المعتزلة.

وإذا كان هذا التصور للحكم كخبرٍ يُضاف إلى الفعل من خارجه، هو ما يؤسس- فيما بدا آنفاً- لإبستيمولوجيا الخبر في حقل التاريخ عند الأشاعرة؛ وبحيث بات صدق الخبر أو كذبه يُستفاد من مجرد الشهادة عليه من الخارج (أو الإسناد)، فإن تصور الحكم صفة ذاتية للفعل، يكشفها الخبر دون أن يثبتها، هو ما يؤسس، في المقابل، لإبستيمولوجيا الخبر التاريخي عند المعتزلة، وبحيث بات صدق الخبر أو كذبه غير مُستفادٍ من إسناده الخارجي، بل من تحليل طبيعته الخاصة. والحق أن هذه الإبستيمولوجيا الخاصة بالخبر التاريخي، تعد جزءاً من إبستيمولوجيا معتزلية شاملة تتكشف بدورها عن بناء للمعرفة تتقوّم بذاتها، ومن دون الحاجة إلى عون خارجي. إذ العقل- حسب المعتزلة- هو «عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، ومتى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلاً، وإن فقد غيرها، ومتى وُجد فيه سواها، ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً، نعلمنا بأنها العقل دون غيرها. وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحداً، وإن اختلفت العبارات»[1]. فهذه العلوم التي ينطوي عليها العقل في ذاته (وإلى حد التماهي بينهما، فتكون هي هو)، ويتقوَّم بها (وإلى حد أنه متى لم توجد هذه العلوم، لم يكن عقلاً)، هي أدنى إلى البديهيات، أو أوائل العقول، التي تجعل أي معرفة ممكنة، والتي لا تُستفاد من أي مصدر خارجي. فإن «هذه العلوم (أو البديهيات) كثيرة، منها (علم) اضطرار، وأنه يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه: بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكُّر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته، فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة، وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 11، **التكليف**، ص 376.

بالغاً، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله سبحانه له العقل، ويخلقه فيه ضرورة»[1]. وهكذا فإن استفادة المعرفة من مصدر خارجي ليست موقفاً طبيعياً للإنسان، حسب المعتزلة، بل حالة استثنائية ترتبط فقط بعدم قدرة الإنسان على امتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل. ولعل هذا التقوّم الذاتي للمعرفة، يتجلى، مثلاً، فيما صار إليه المعتزلة من «وجوب أن يرجع العاقل، مع كمال عقله، في مصالح دنياه، إلى أن يعرف بالتجارب حال السموم القاتلة، والأدوية النافعة والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه»[2]. وهذا على العكس مما صار إليه الأشاعرة من أن «الناس يحتاجون- في كل ما يخص الدنيا- من تمييز الأغذية عن الأدوية والسموم القاتلة إلى سمع وتوقيف، وأن الواجب أيضاً أن يكون العلم بأصل الطب موقَّفاً عليه ومأخوذاً من جهة الرسل عليهم السلام»[3]؛ وبما يعني أن المعرفة عندهم لا تتقوَّم بالذات، بل من مصدر خارجي؛ هو الله بالطبع[4].

وهكذا، إذن، تتضافر مباحث الوجود والمعرفة والأخلاق في بناء الخطاب

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 155.

(2) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 15، **التنبؤات والمعجزات**، ص 46.

(3) الباقلاني: **التمهيد**، سبق ذكره، ص 129.

(4) وإذ التباين، هكذا، يبدو حاسماً بين كل من النسقين الأشعري والمعتزلي على صعيد البنية المعرفية العميقة، فإن المرء يدهش لأن باحثاً كبيراً، كالجابري، قد راح يلح، في قراءته لكل من الأشاعرة والمعتزلة، على انتظامهما في بنية معرفية واحدة، لا مجال فيها لأي تمايز. والحق أنه يبدو أن الجابري، وانطلاقا من سيطرة مفهوم القطيعة بين المشرق والمغرب على تفكيره، قد راح يتصور (المشرق) كتلة واحدة متجانسة، ولا تمايز فيها، من التفكير البياني والاشراقي، وذلك ليتسنى له تدشين القطيعة بينه وبين الفكر البرهاني في المغرب. وإذن فإنه قد بات مضطراً، حسب إيديولوجيا القطيعة المضمرة عنده، لإنكار أي تمايز في المشرق؛ الأمر الذي يعني أن ما يتصوره الجابري من تجانس المشرق وانتظامه في بنية معرفية واحدة (نموذجها الأشاعرة والمعتزلة) ليس بالفعل نتاج إبستيمولوجيا مضمرة تنتظم النتاج الأشعري والمعتزلي في بنية واحدة، بقدر ما هو نتاج الإيديولوجيا المضمرة عنده هو نفسه؛ وأعني بها إيديولوجيا القطيعة التي يعد كتابه **بنية العقل العربي** بمثابة تكريس شامل لها.

التاريخي عند المعتزلة، وذلك من حيث تتكشف عن الانبناء طبقاً لمبدأ التقوَّم بالذات، وهو المبدأ الحاكم لبناء كل من الفعل والخبر في خطاب التاريخ المعتزلي، والمؤسس- بالتالي- للتجاوز المعتزلي من «النص» إلى «الفعل» أو من «المفاضلة» إلى «الموازنة». فإذ «النص»، كأساس للتفضيل عند الأشاعرة، لا إطاراً يسع العالم ويتسع به في آن معاً، بل بنية تفرض نفسها قسراً على العالم من خارجه- ولهذا فإنه يجد ما يؤسسه في رؤيةٍ للعالم وتصورٍ للعقل يفتقران إلى ما يتقوّمان به إلا من خارجهما- فإن تصور «الفعل»- كأساس للموازنة عند المعتزلة- ينطوي على ما يتقوَّم به ذاتياً، إنما يجد ما يؤسسه في رؤية للعالم وبناءٍ للعقل يتقومان بالذات طبعاً. وليس من شك في أن ذلك يعني أن ثمة، داخل نسق العقائد المعتزلي، لا ما يؤسس فقط للانتقال من النص إلى الفعل، في حقل التفضيل، بل وما يجعل هذا الانتقال ضرورياً ولازماً.

وبالرغم من أن هذا الانتقال يمثل الأساس الأكثر مركزية لتصور التاريخ المعتزلي، وبكل ما ينطوي عليه من أفكار جزئية، إلا أنه يمكن القول إن ثمة داخل الأفكار الجزئية التي يتآلف منها البناء الخاص لنسق العقائد المعتزلي، ما يؤسس على نحو مباشر لتلك الأفكار الجزئية التي ينطوي عليها تصور التاريخ، وهو ما يقتضي بعض التفصيل.

ثانياً: الأساس المعرفي لما ينطوي عليه التصور من أفكار جزئية

لعله بدا، مما سبق، أن ثمة تصوراً معتزلياً للتاريخ، ينبني على رؤيته (تطور) من لحظة ما- أو تطور لها- إلى ما يتجاوزها، وأنه في تطوره ينطوي على تمثّل هذه اللحظة واستيعابها أولاً، ثم تجاوزها إلى ما يتخطاها؛ وهو ما يعني أنه يمثل حقل تحقق واكتمال هذه اللحظة، وأنه أيضاً إطار لتكشّف وتجلي الفاعلية الإنسانية في العالم، والتي يستحيل دون حضورها أن يتحقق أي تجاوز أو اكتمال. وتبعاً لذلك فإنه يمكن التمييز في التصور المعتزلي للتاريخ، وكالحال في التصور الأشعري للتاريخ، بين جملة أفكار وعناصر جزئية يتآلف منها بناؤه الخاص. فثمة الفكرة الجزئية الخاصة بتصور اللحظة المركزية في التاريخ موضوعاً للتمثّل

والاستيعاب، وليس التكرار. وثمة الفكرة الخاصة بتصور التاريخ ابتداءً من هذه اللحظة (تطوراً) يتحقق عبر آليتي الاستيعاب والتجاوز، وثمة أخيراً ما يرتبط بهذا التطور من الحضور المؤثر للفاعلية الإنسانية في العالم. والحق أن كل واحدة من هذه الأفكار الجزئية التي يتآلف منها بناء التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها في البناء المعرفي لعناصر النسق الجزئية.

ولعل نقطة البدء في التأسيس المعرفي لهذه الأفكار الجزئية، تنطلق من البناء المعتزلي للنبوة التي تبدو عند المعتزلة، وكالحال عند الأشاعرة تماماً، نقطة البدء في بناء التصور التاريخي بأسره. والحق أن ذلك يحيل إلى أن تباين كلا التصورين للتاريخ (تدهوراً عند الأشاعرة، وتطوراً عند المعتزلة)، إنما يجد ما يؤسسه في تباين الكيفية التي تنبني بها النبوة عند الفريقين. فإذ يؤول النسق الأشعري- وكما سبق القول- إلى تصور النبوة خطاباً من طبيعة مثالية متعالية ولاتاريخية، ولا يقبل- لذلك- إلا مجرد التكرار، فإن ذلك قد تأدى إلى أن كل تاريخ لاحق عليها، قد بات محكوماً بأن يكون إما تكراراً لها أو تدهوراً بالنسبة إليها. ولأنه لا يملك أن يكون تكراراً لاستحالته، فإنه يكون مجرد تدهور.

وأما النسق المعتزلي فإنه يؤول إلى تصور النبوة خطاباً عينياً يسع العالم خارجه ويتسع به في آن معاً. وأما أنها خطاب يسع العالم، فلأن الأصل فيها هو «المصالح المختصة بالمبعوث إليهم»[1]، ومن جهة أخرى فإنها تتسع به، «لأنها ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان»[2]. وإذن فإنها ليست خطاباً متعالياً يفرض نفسه قسراً على العالم من خارجه؛ حيث المعتبر فيها هو «الوضع الإنساني» بما ينطوي عليه من تاريخية ونسبية، وليس «الإرادة الإلهية» بما تنطوي عليه من الإطلاق والتعالي. والحق أن ذلك يحيل إلى تصورٍ للنبوة، لا من طبيعة مثالية متعالية، بل من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية، ولكن من دون أن تعني هذه التاريخية انحصارها عند حدود لحظة ما، لأنها تمثل تجاوزاً لحدود كل لحظة؛ وذلك من حيث يُفترض في النبوة- كخطاب مفتوح خاصة-

---

(1) القاضي عبد الجبار: **المغني**، ج 15، سبق ذكره، ص 21.

(2) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، سبق ذكره، ص 557.

ضرورة أن تتخطى فاعليتها حدود أي لحظة ما. والمُلاحظ أنه إذا كان تصور النبوة من طبيعة مثالية ومتعالية على التاريخ قد آل إلى تبديها- في التاريخ الأشعري- نموذجاً أو لحظة اكتمال مطلقة، لا يملك الوعي- بإزاء اكتمالها المطلق- إلا تكرارها أو الانهيار منها، فإن تصورها عند المعتزلة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية يؤول، في المقابل، إلى جعلها موضوعاً لفعل معرفي مغاير ينطوي على كل ضروب التمثّل والاستيعاب والتجاوز للمباشر فيها إلى ما تنطوي عليه في أعماقها الباطنة؛ وبحيث تبدو بمثابة نقطة بدء للوعي يستطيع، بسبب انفتاحها على العالم، أن يرتكز عليها في سعيه إلى إبداع أشكال وجود تناسب تطور الوضع الإنساني. وهكذا فإنه، وبمثل ما كان البناء المعرفي للنبوة في نسق العقائد الأشعري هو نقطة البدء إلى تصور التاريخ «تدهوراً»، فإن بناءها معرفياً في نسق العقائد المعتزلي هو ما يؤسس، في المقابل، لتصور التاريخ «تطوراً».

وبدوره فإن هذا «التطور» إنما يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا «الطبائع» المعتزلية، تماماً بمثل ما كان «التدهور» يجد ما يؤسسه في بناء أنطولوجيا «الجوهر والأعراض» الأشعرية. وهكذا فإنه إذا كان تصور التاريخ «تدهوراً» ينطوي على تصور الواحدة من لحظتيه الجوهريتين (أعني لحظة الفضل وما يتلوها من لحظات تدهور) من طبيعة مغايرة للأخرى بالكلية- وذلك من حيث تكون المثالية والتعالي سمة للأولى، فيما التدهور والسقوط سمة للأخرى- فإن ذلك قد أحال إلى تصور الانقسام والتمايز يسري في صميم بناء هذا التاريخ؛ الأمر الذي راح يجد ما يؤسسه في أنطولوجيا الانفصال والتفكك الأشعرية؛ وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل والزمان، والتي تنبني جميعاً على التقطع والانفصال، وليس التداخل والاتصال. وفي المقابل فإن تصور التاريخ «تطوراً» إنما ينطوي على تصور لحظاته من طبيعة متماثلة (وذلك من حيث لا تمايز للحظة فيه عن الأخرى، بل جميعها من طبيعة تاريخية واحدة)، ولعل ذلك يحيل إلى أن التواصل والتداخل هو ما يسري في صميم بنائه؛ الأمر الذي يجد ما يؤسسه في أنطولوجيا «الطبائع» التي تنبني على تماسك العالم واتصال أجزائه وتداخلها، وأعني خاصة في بناء الحركة والفعل التي تنبني على التداخل والاتصال، وليس التقطع والانفصال.

ومن هنا فإنه إذا كانت الحركة، مثلاً- حسب نظرية الأعراض الأشعرية- مجرد عَرَض يلحق بالجوهر من خارجه، ويبطل، ككل الأعراض، في ثاني حال وجوده؛ الأمر الذي يعني أنها ليست فعلاً واحداً ممتداً ومتصلاً، بل فعلاً متقطعاً تتجدد أجزاؤه، التي يفصل بينها السكون في كل آن، فإنها- حسب «الطبائع» المعتزلية[1]- تكون فعلاً للأجسام طباعاً، أي صادرةً عن الطبيعة الذاتية للشيء أو الجسم؛ الأمر الذي يعني أنها فعلٌ متصلٌ وباق ببقاء الطبيعة الذاتية التي يصدر عنها. ولهذا فإنه لا ينقطع بالسكون، بل إنه يبدو أن السكون نفسه لا وجود له في الحقيقة، حيث الأجسام «كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة»[2]. وهكذا فإنه لا وجود إلا للحركة، وذلك إلى حد اعتبار السكون مجرد واحد من ضروبها[3]. وليس من شك في أن هذا النفي «للسكون» إنما يمثل تكريساً لامتداد الحركة وتواصلها، لا في حقل الأنطولوجيا فقط، بل وفي حقل التاريخ؛ حيث التطور يستحيل إلا مع تصور الحركة تتواصل وتمتد، والسكون أو الثبات يتلاشى وينفذْ.

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان معنى الحركة- حسب الأعراض الأشعرية- أنها

---

(1) فرغم أن ثمة من المعتزلة من صار إلى تبني نظرية «الجواهر والأعراض»، بل لعل أول من افتتح القول في الجزء الذي لا يتجزأ كان أحد مشاهيرهم؛ وأعني به «العلّاف»، إلا أنه يبقى أن القول بالطبائع يبدو الأدنى إلى روح الاعتزال، ليس فقط لأنها الأكثر تداولاً عند الكثيرين من المعتزلة، بل لأنها- وهو الأهم- تبدو الأكثر اتساقاً مع النظام البنيوي لنسق العقائد المعتزلي. إذ الحق أن اختباراً بنيوياً لنظام النسق يؤول إلى حد القول إنه يفرض القول بالطبائع في حقل الأنطولوجيا فرضاً وضرورة. ومن جهة أخرى فإنه يبدو- فيما يتعلق بنظرية الجواهر والأعراض ذاتها، أن بناءها المعتزلي يباين بناءها الأشعري، وذلك من حيث صار المعتزلة إلى نقض المبدأ القائل بأن «الأعراض لا تبقى زمانيين» وهو المبدأ الأهم في بناء النظرية لأن ما تكرسه من الانقسام والتفتت يتبلور منه أساساً وأكدوا، في المقابل، على أن أعراضاً كثيرة تبقى. انظر: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 44-45.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 21.

(3) المصدر السابق، ص 21، حيث ينسب الأشعري إلى النظام قوله: «لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشئ في المكان وقتين، أي تحرك في وقتين»؛ وبما يعني أن السكون حركة.

انتقال الجوهر الفرد في الخلاء من مجاورة جوهر فرد إلى مجاورة جوهر فرد آخر؛ وبما يعني أنها حركة أجزاء منفصلة، فإن معناها- حسب القول بالطبائع- هو «معنى الكون»[1]، وذلك «بالمعنى الأرسطوطالي القائل بإن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى، فالكون يظهر عندما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه؛ أعني أن الكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء»[2]. ولهذا كانت الحركة «مبدأ تغير ما»[3]، وليست مجرد تجاوز أجزاء منفصلة.

وليس من شك في أن معنى الحركة، في الأنطولوجيا الأشعرية، مجرد تجاور أجزاء منفصلة، إنما يتسق مع تصور التاريخ تدهوراً، وذلك من حيث ينبني هذا التاريخ على تصور الحركة فيه، مجرد تجاور لحظات منفصلة (فلحظاته أدنى إلى الوحدات المغلقة التي لا تنفتح البتة على بعضها، ولذلك فإنها لا تعرف إلا التجاور شكلاً لحركتها). ولعل ذلك هو ما يؤسس لحضور الحدث في الكتابات التاريخية الأشعرية، منفصلاً عن غيره، ومتجاوراً معه؛ وبحيث بات المؤرخ لا يعرف، ابتداءً من هذا التقطع والانفصال، إلا جملة أحداث منفصلة يسعى إلى مجرد تجميعها، الأمر الذي أحال التاريخ في معظمه إلى عمل فقير، ولا حضور فيه البتة لمبدأ باطني أو روح كامنة يسعى إلى التعرف عليها خلف الأحداث. وفي المقابل فإن معنى الحركة، في الأنطولوجيا المعتزلية، أنها هي «مبدأ تغير ما»، أو هي «الكون»، وبما يعنيه من تحول الجسم من حال إلى حال أكمل، إنما يتسق مع تصور التاريخ تطوراً من حال أدنى إلى حال أعلى أو أكمل. ولعل ذلك كان يمكن أن يكون أساساً لنمط كتابة تاريخية يحضر فيها الحدث في اتصال وترابط مع غيره، وبحيث ينطلق المؤرخ من هذا الترابط والاتصال، إلى إدراك المبدأ الباطني، أو حتى الطبائع الذاتية الكامنة خلف ركام الأحداث تربط بينها وتهبها المعقولية[4].

---

(1) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، سبق ذكره، ص 41.

(2) ألبير نصري نادر: **فلسفة المعتزلة**، ج 1، (مطبعة دار نشر الثقافة)، الإسكندرية، 1950، ص 188.

(3) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 55.

(4) ولعل هذه «الكتابة التاريخية» تبقى مجرد إمكان نظري فقط، من حيث أنها كتابة لم يكتبها أحد رغم إمكانها النظري الذي يجد ما يؤسسه معرفياً في نسق العقائد المعتزلي. ولعله يمكن =

والحق أن ما تنطوي عليه الحركة من التواصل والاستمرار، (وليس التقطع والانهيار)، إنما يتجلى على نحو أظهر خلال بحث المعتزلة في «المتولدات». إذ التوليد ينبني على تصورٍ للفعل، لا انقطاعاً، بل دواماً واتصالاً، وإلى حد «أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم، فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم، وفعلوا ما أوجبه»[1]. وهكذا يدوم الفعل وينتج أثره حتى مع غياب فاعله؛ «بل إن كثيراً من الأفعال لا يظهر أثرها الإيجابي أو السلبي إلا بعد انتهاء حياة فاعلها، وهذا هو معنى الحضارة الإنسانية. إذ الحضارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء حياة قائليها وفاعليها»[2].

وهكذا يبدو الفعل منطوياً في جوفه على ممكنات وآثار يستنفدها التوليد خلال التاريخ، حيث المتولدات لا تُستنفَد كلها في الحال. ولهذا «قسمت المعتزلة المتولد إلى ما (يكون) توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما (يكون) توليده حال حدوثه ودوامه»[3]. وليس من شك في أن الاتصال والدوام في التوليد، إنما يفترض اتصالاً ودواماً في الزمان والتاريخ.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التوليد ينطوي على تصور الفعل، لا مستمراً فقط، بل ومنتجاً أيضاً، فإن ذلك يحيل إلى تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج واستمرار، وليس خطاب تكرار وانهيار كالحال عند الأشاعرة. وهنا فإنه إذا كان ما ينطوي عليه التاريخ الأشعري من التكرار، إنما يجد ما يؤسسه في نظرية «الكسب» في مجال خلق الأفعال، فإن تصور التاريخ المعتزلي خطاب إنتاج وإبداع، كان لا بد أن يجد ما يؤسسه في ما صار إليه المعتزلة من أن «أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه، خيراً أو شراً، لأن العبد

= القول افتراضا إن خطاباً عن التاريخ عند المعتزلة كان يمكن أن يتبلور ابتداءً من «الطبائع» لا بالمعنى الذي وردت به عند ابن خلدون كأداة لتكريس الرؤية الأشعرية للتاريخ تدهوراً، بل من حيث تحيل إلى تاريخ يتطور بمقوماته الذاتية.

(1) الخياط: **الانتصار**، سبق ذكره، ص 129.

(2) حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**، ج 3، **العدل**، سبق ذكره، ص 282.

(3) الإيجي: **المواقف**، سبق ذكره، ص 318.

عندهم مُستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى، وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل، فأفعاله مخلوقة من جهته»[1].

والحق أن هذا التصور للإنسان فاعلاً وحراً على الحقيقة، ليمثل حجر الزاوية في البناء المعرفي، لا للتاريخ المعتزلي فقط، بل ولأي تاريخ على العموم، وذلك من حيث يستحيل، دون هذا التصور للإنسان، الحديث عن أي تمثُّل أو استيعاب لأي خبرة بشرية ماضية توطئة لتجاوزها إلى خبرة أرقى. بل الحديث يمكن، مع غياب الإنسان، عن مجرد تكرار التجارب والخبرات الماضية، فلا يعرف الوعي إلا الثبات عندها. وبالجملة فإنه لا مجال للحديث، مع غياب الإنسان، عن تاريخ للتطور، بل بالأحرى عن تاريخ للثبات والتدهور.

وإذ يبدو، هكذا، أن كل واحدة من الأفكار الجزئية التي يتألف منها البناء المعرفي لتصور التاريخ المعتزلي، إنما تجد ما يؤسسها داخل البناء المعرفي لأفكار نسق العقائد الجزئية، فإن دائرة التأسيس المعرفي، من النسق للتصور، تكتمل تماماً مع الوعي بأن النظام البنيوي الذي ينطوي عليه نسق العقائد المعتزلي ينعكس بأسره في النظام البنيوي الذي ينطوي عليه تصورهم للتاريخ؛ وبمعنى أن نظام النسق في ترتيب العلاقة بين عناصره ومقولاته، يكاد أن يكون هو نفسه نظام التصور التاريخي في ترتيب العلاقة بين عناصره ولحظاته.

ثالثاً: من النظام البنيوي للنسق إلى النظام البنيوي للتصور

كالنسق الأشعري تماماً، يتحدد نظام بنية النسق المعتزلي ابتداءً من ترتيبه للعلاقة بين المقولات المركزية الثلاث في أي نسق؛ وأعني بها الله والعالم والإنسان، ولكن فيما يرتب النسق الأشعري- فيما سبق القول- هذه العلاقة على نحو من الانفصال الذي تتنابذ في إطاره المقولات وتتباعد، فإن النسق المعتزلي يُرتب هذه العلاقة في المقابل على نحو من الاتصال والتعالق الذي تحيل في إطاره

(1) النسفي: **بحر الكلام**، مصر، 1329هـ، ص 40.

كل مقولة إلى الأخرى، فتحددها وتتحدد بها في آن معاً. وإذا كان قد سبق القول إن النسق الأشعري قد انطلق في ترتيبه للعلاقة بين هذه المقولات، على هذا النحو من الانفصال، ابتداءً مما يكرسه الوحي من الانفصال بين الله من جهة، وكلٍ من العالم والإنسان من جهة أخرى، فإن هذا الانفصال الذي يكرسه الوحي ليس انفصالاً مطلقاً يستبعد أي اتصال ويلغيه. بل إنه فقط يستبعد- وكما سبق القول- الاتصال المهدد للهوية الإلهية (ممثلاً في الشرك)، وأما الاتصال على العموم، فإن ذلك ما لا يمكن تصور الوحي يلغيه ويستبعده، وإلا فإنه- والحال كذلك- يكون نافياً لنفسه ولاغياً لماهيته؛ حيث الوحي يقصد، في جوهره، إلى استعادة الاتصال بين كل من الله والعالم والإنسان، وتجاوز ما قام بينهم من الانفصال. ولهذا فإن ما يكرسه الوحي بين هذه المقولات في الظاهر، إنما يخفي خلفه ضرباً من الاتصال الجوهري بينها في العمق. ولعل النسق المعتزلي يرتب العلاقة بين مقولاته، طبقاً لهذا الضرب من الاتصال الجوهري العميق بين مقولاته المركزية الثلاث.

ولعل طابع الاتصال والتعالق بين هذه المقولات يحيل إلى أن كل مقولة منها تتحدد بالأخرى وتحددها في آن معاً، أو أنها تدخل في تركيب الأخرى، وتكون جزءاً من ماهيتها والعكس، وبحيث يمكن القول- تبعاً لذلك- أن (الله) يدخل في تركيب (العالم) من خلال كون قوانينه (أي العالم) هي علمه (أي الله)[1]. وكذا فإن الله يكون جزءاً من ماهية الإنسان (من خلال إرادته الحرة)، بمثل ما أن الإنسان يلعب دوراً في تحديد ماهية الله (بإبراز عدله). وأخيراً فإن العالم يدخل في تركيب ماهية الإنسان (من خلال كونه مجال تبلور وعيه وترقيه) بمثل ما إن الإنسان يلعب دوراً جوهرياً في تركيب العالم (من خلال عمله فيه).

وليس من شك في أن ذلك التحدُّد المتبادل يعيّن طبيعة هذه المقولات من جهة، وطبيعة العلاقة بينها من جهة أخرى؛ حيث تبدو المقولات منطوية في باطنها

---

(1) فقد صار النظام إلى أن الله منشئ العالم وخالقه، لا على حسب ما أراد. حيث لا يوصف الله بالإرادة على الحقيقة، بل على حسب ما علم؛ الأمر الذي يعني أن العالم مجرد تجلٍ لعلمه. انظر: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 55.

على ضربٍ من المضمون، الذي يؤكد ثراءها وفاعليتها، بقدر ما ينفي صوريتها وتجردها ؛ الأمر الذي يؤول إلى علاقة ذات طابع جدلي يستوعب ضروب التفاعل والتأثير فيما بينها. وهكذا فإن اتصال المقولات وتعالقها (أ) وانطوائها على مضمون باطني وعدم صوريتها (ب)، وجدلية العلاقة بينها (ج)، وتبديها لذلك في شكل علاقة تفاعل بينها جميعاً (د)، هي أهم ملامح نظام البنية المعتزلية.

وإذ يبدو- هكذا- أن التعارض بين كل من النسقين الأشعري والمعتزلي، يكاد أن يكون كاملاً على صعيد البنية المعرفية العميقة[1]، فإن التعارض نفسه يتبدى على صعيد الوظيفة الإيديولوجية لكلا النسقين. فإذ بدا أن سعي النظام البنيوي الأشعري إلى تكريس سيادة إحدى المقولات وهيمنتها على المقولتين الأخريين، لم يكن غير قناع يخفي قصد النسق إلى تأكيد سيادة «المطلق السياسي» في عالم بدا أنه لا مجال فيه لوجود حق إلا للمطلق (إلهاً في المجرد وحاكماً في المتعين)؛ وبما يعني أن «الإطلاق الإلهي» - تبعاً لذلك- لم يكن إلا مقدمة «للإطلاق السياسي»، فإن النظام البنيوي المعتزلي كان يقصد، عبر استيعابه لمقولاته واحتفاظه بها في حالة تفاعل وتبادل للتأثير فيما بينها، إلى ترسيخ نظام لا مجال فيه لأي تسلط أو هيمنة مطلقة؛ الأمر الذي يتسق، بالطبع، مع سعي المعتزلة إلى صياغة عالم يكون فيه الإنسان أكثر حضوراً وفاعلية.

ولعله بدا أن هذا السعي يمثل القصد العميق لتصور التاريخ المعتزلي؛ الأمر الذي يعني أن ثمة ضرباً من ضروب التماثل، على المستوى الوظيفي، بين نسق العقائد المعتزلي من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يتضمنه هذا النسق من جهة أخرى. وليس من شك في أنه يمكن الانتقال من هذا التماثل بينهما، على المستوى الوظيفي، إلى تماثلهما أيضاً على مستوى البنية المعرفية العميقة. . . ،

---

(1) وهنا يقوم الخلاف مع «الجابري» الذي راح في **بنية العقل العربي** يطوي كل من المعتزلة والأشاعرة في نظام بنيوي واحد. ولعله سبق الإلماح إلى أن ذلك هو ما فرضته على «الجابري»، لا القراءة المعرفية لكل منهما، بل إيديولوجيا القطيعة التي تسيطر على تفكيره، والتي اضطرته إلى هذا الإدماج ليسهل له «قراءة المشرق» بكل ما فيه، كبنية واحدة لا مجال فيها لأي تمايز، في مقابل بنية أخرى واحدة، ولا مجال فيها لأي تمايز هي بنية «المغرب».

لكن ذلك يقتضي (أولاً) اختباراً لنظام بنية النسق المعتزلي من خلال بعض عناصره الجزئية؛ وأعني بذلك النظر فيما إذا كانت هذه البنية الكلية للنسق، تنتظم جملة مسائله الجزئية، وتهبها المعقولية والتفسير. . . ، أم لا؟

والحق أن اختباراً لبنية النسق المعتزلي من خلال عناصره الجزئية، ليكشف عن فاعلية هذه البنية وكفاءتها التفسيرية. فإن كل واحد من عناصر النسق الجزئية يتكشف- ولكن في مجاله الخاص- عن نفس ملامح البنية الكلية من الاتصال والتفاعل وتبادل الإحالة؛ وبما يعني أنه يفقد طابعه الجزئي، وينتمي إلى كلي يمنحه المعقولية والتفسير. وإذ يبدو- هكذا- أن تحليلاً لمسائل الصفات أو خلق الأفعال أو النبوة أو أيٍ من مسائل النسق الأخرى، لن يفعل إلا التأكيد على انتظام كل منها- رغم الخصوصية- في إطار نفس البنية، فإنه يمكن الاكتفاء- والحال كذلك- بتحليل واحدةٍ فقط من هذه المسائل الجزئية، كمسألة الصفات مثلاً. وهنا فإنه إذا كان يمكن التمييز، فيما يتعلق بقضية الصفات عند المعتزلة، بين جانبين، يتعلق (أولهما) بنفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، وينصرف (ثانيهما) إلى إثبات أن الصفة هي عين الذات، فإنه يبدو أن كلا الجانبين يتكشَّف عن ملامح البنية الكلية للنسق.

فقد صار المعتزلة إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة على الذات، وذلك «لأنه لو شاركته الصفات في القِدَم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية»[1]، وعلى قول (واصل) فإن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[2]. وهكذا فإنه فيما مضى الأشاعرة إلى أن «اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية»[3]، فإن المعتزلة قد صاروا، في المقابل، إلى أن اسم الله تعالى لا يصدق حقاً إلا على ذات بسيطة تخلو من أي صفة قديمة وزائدة عليها، وذلك إبعاداً لشبهة التركيب، والتعدد بالتالي.

وإذن فإن نفي الصفات، إنما يرتبط بالتصور المعتزلي للذات الإلهية على نحو

---

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 44-45.

(2) المصدر السابق، ص 46.

(3) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 70.

من الوحدانية المطلقة التي تستلزم بساطة الذات وخلوها من التركيب، لكنه لا يقف عند حدود هذا الارتباط فقط، بل يتجاوزه إلى الارتباط، في العمق، بنظام البنية العميقة للنسق المعتزلي. حيث ارتبط النفي المعتزلي لكون الصفات قديمة وزائدة على الذات بتصورٍ بعينه لكل من الإنساني والطبيعي، أحال إلى هذا التصور بعينه للإلهي؛ وبمعنى أن السعي إلى إثبات ضربٍ من الفاعلية لكل من الإنسان والعالم، هو ما أحال، فيما يتعلق بالصفات، إلى نفي كون الصفة قديمة وزائدة على الذات. ولهذا فإن هذا النفي هو نتاج الانتظام في بنية تقوم على تبادل الإحالة بين المقولات وجدلية العلاقة فيما بينها.

ولعل هذا النظام البنيوي يتجلى في مسألة الصفات، على نحو ظاهر، في مسألة العلاقة بين «الصفة والوصف». فقد صار المعتزلة إلى أن «الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر»[1]. وهكذا يوَّحد المعتزلة بين الصفة والوصف، في مقابل ما سبق الإلماح إليه من التمييز الأشعري بينهما. وإذ التمييز الأشعري بينهما كان يقصد إلى تكريس تبعية الوصف (الإنساني)، للصفة (الإلهية)، فإن التوحيد المعتزلي بينهما، يستهدف التأكيد، في المقابل، على قيام الصفة (الإلهية) مع الوصف (الإنساني) في آن معاً. حيث «الله تعالى كان- حسب المعتزلة- في أزله بلا صفة، ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا، لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه (لاعتقادهم خلق كلامه) ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبرٌ عما هو عليه، فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه»[2]. وهكذا فإن السعي إلى تأكيد فاعلية الإنسان، حتى في مجال الصفات، هو ما أحال إلى نفي كون الصفات قديمة وزائدة، وذلك لأن كون الخلق أو البشر هم الخالقون لأقوالهم التي هي أسماء الله وصفاته العليا، يؤدي إلى استحالة أن تكون هناك صفات في القدم، لأنه لم يكن هناك خلق أو بشر

(1) الباقلاني: **التمهيد**، ص 217.
(2) المصدر السابق، ص 217، وانظر أيضاً : الإسفرائيني: **التبصير في الدين**، ص 37.

يخلقونها أو يجعلونها (لله) في القدم. وبعبارة أخرى، فإن كون الإنسان خالقاً لفعله وقوله، هو ما أحال إلى نفي الصفات قديمة وزائدة؛ وبما يعني أن الإحالة المتبادلة بين كل من الله والإنسان هي ما آل إلى هذا النفي.

وبدوره يتجلى إثبات الصفة هي عين الذات، عن نفس النظام البنيوي للنسق؛ حيث أثار «إثبات (المعتزلة) صفة هي بعينها ذات»[1]، مسألة التباين والتمايز بين صفة وأخرى، وهنا فإن ثمة من المعتزلة من صار إلى أنه «إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور»[2]. وهكذا تتمايز الصفات، فيما بينها، ابتداءً من متعلقاتها في الخارج؛ أو أن تحدُّد الصفة يأتيها من الخارج؛ أعني من (العالم) الذي هو محل هذه المتعلقات (من حيث هي أشياؤه وموضوعاته). وإذن فإنه العالم، هذه المرة، هو ما يدخل في تركيب الصفات مميزاً بينها ومحدداً لماهية كل منها الخاصة. وهكذا فإنه (الإنسان) مرة، و(العالم) مرة أخرى يدخل في بناء قضية الصفات الإلهية عند المعتزلة، إن من حيث نفي كونها قديمة (إثباتاً لفاعلية الإنسان في خلقه لها)، أو من حيث إثباتها عيناً للذات، لا زائدة عليها (وبما يقتضيه ذلك من إثبات دور للعالم في التمييز بينها وتحديد ماهيتها).

وإذ يبدو، هكذا، أن جانبي النفي والإثبات في الصفات يتكشَّفان عن نفس النظام البنيوي، فإن ذلك يؤول إلى انتظام مسألة الصفات عند المعتزلة بأسرها، في إطار البنية الكلية للنسق؛ وهو الانتظام الذي يتكشَّف عنه تحليل سائر عناصر النسق الجزئية الأخرى[3]. وبقدر ما يؤكد ذلك على شمول البنية وكليتها، فإنه يؤكد أيضاً على سلامتها وكفاءتها التفسيرية. ولأن تصور التاريخ هو أحد عناصر النسق الجزئية، فإنه لا بد أن يتكشف بدوره- ولكن بكيفية تناسب مجاله الخاص بالطبع- عن الانتظام في نفس البنية. وهنا فإن الأمر سيتجاوز مجرد إثبات الكفاءة التفسيرية للبنية إلى التأكيد على انتماء هذا التصور التاريخي للنسق.

والحق أن تحليلاً لتصور التاريخ المعتزلي يتكشَّف، بالفعل، عن انتظامه طبقاً

---

(1) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 50.

(2) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، ص 227.

(3) ورغم أن إنجاز مثل هذا التحليل يبدو ممكناً جداً، فإن المجال لا يتسع له هنا.

للبنية الكلية للنسق، حيث يستحيل اتصال المقولات وتعالقها في النسق، إلى تصور التاريخ المعتزلي خطاب تواصل واستمرار، لا خطاب تقطع وانفصال. وليس من شك في أن تصور التاريخ على هذا النحو، يبدو غاية في الجوهرية، لتفسير ما ينطوي عليه من التطور، وذلك من حيث يستحيل التطور- وهو جوهر التاريخ المعتزلي فيما سبق القول- إلا عبر افتراض أن تكون لحظات التاريخ على نحو من التواصل والاستمرار. إذ لا تطور البتة في سياق تاريخ ليس بين لحظاته إلا التقطع والانفصال. وهكذا فإنه إذا كان انفصال المقولات وانقسامها في النسق الأشعري قد تبدى، في حقل التاريخ، عن الانقسام والتباعد بين لحظاته؛ أعني بين اللحظة-المثال (لحظة النبوة)، وبين ما يتلوها من لحظات تدهور وانهيار، فإن اتصال المقولات في النسق المعتزلي، يتبدى، في حقل التاريخ، عن تواصل لحظاته في صيرورة نطورية تستحيل منها (لحظة النبوة) من لحظة-مثال متعالية يسقط بعدها التاريخ، إلى لحظة من طبيعة تكاد أن تكون تاريخية يبدأ منها التاريخ؛ وبما يعني أنها تستحيل من مثال ينفصل عنه ما بعده إلى نقطة بدء لما بعدها.

وضمن هذا التواصل للحظات التاريخ، فإنه يبدو أن الواحدة من هذه اللحظات إنما تجد ما يؤسسها في الأخرى؛ حيث اللحظة، هنا، ليست لحظة مقطوعة لا علاقة لها بما قبلها أو بعدها، بل اللحظة تقوم في سياق تبدو فيه نتاجاً لما قبلها وأساساً لما بعدها. ولعله سبق الإلماح إلى جوهرية فكرة السياق في التاريخ المعتزلي، حيث الموازنة (وهي بديل التفضيل وأساس التاريخ عندهم) تفترض لكي تتحقق وضع الفعل في سياق يصله بشروط إنتاجه من جهة، وبإمكانيات تطوره من جهة أخرى؛ الأمر الذي يعني أنه ليس فعلاً مقطوعاً، بل فعلاً منتجاً يستمر تأثيره في العالم عبر التوليد. ولعل ذلك يحيل إلى أن تصور المقولات في النسق تدخل الواحدة منها في تركيب الأخرى إنما يتكشَّف، في التاريخ، عن تصور أن لحظاته (والأفعال فيها) إنما تجد الواحدة منها ما يؤسسها في الأخرى.

وإذا كان هذا التصور للفعل أو (اللحظة) يحيل- من جهة- إلى أنه ليس فعلاً صورياً خاوياً، بل ينطوي على مضمون باطني يبرر موازنته مع فعل (أو لحظة)

آخر. وإذا كانت «الصورية» في التاريخ قد تأدت عند الأشاعرة- من جهة أخرى- إلى قراءة إسقاطية له، تهدر ما ينطوي عليه من حياة حقَّة، فإن ثراء لحظاته وعدم صوريتها يتأدى عند المعتزلة، في المقابل، إلى قراءة أكثر ثراءً وخصوبة، وذلك من حيث لا تتقيد بأي أحكام أولى أو مطلقة تُسقطها على وقائع التاريخ وأحداثه، بل تراه- ومن حيث هو حائزٌ لمضمون- قابلاً لأحكام متباينة بحسب تباين منظور التقييم وزمانه، وأدوات القراءة وركائز التحليل. وهكذا فإنه فيما تحيل صورية المقولات وخواؤها عند الأشاعرة، إلى تصور لحظات التاريخ، لا كوقائع وأحداث حية، بل كأنماط وصور لا تتبلور إلا عبر إهدار ما تنطوي عليه من حياة حقَّة، فإن ثراء المقولات وامتلاكها لمضمون باطني، في النسق المعتزلي، يحيل، في التاريخ، إلى تصور لحظاته كوقائع وأحداث حية، وليس كأنماط وصور لا حياة فيها.

وأخيراً فإنه إذا كان ما ينطوي عليه النسق الأشعري من نزوع إلى الإطلاق (بمعناه الإلهي والسياسي)، قد آل، في حقل التاريخ، إلى «نمذجة» لحظاته؛ بمعنى تحويلها إلى نماذج متعالية مطلقة، ولا يمكن أن تكون- ككل نموذج- إلا معطياتٍ نهائية مكتملة لا سبيل بإزائها إلا للتكرار والاجترار، وذلك من حيث يتم الاحتفاظ بها، في اكتمالها المطلق، عصية على أي تجاوز، فإن ما ينطوي عليه النسق المعتزلي، في المقابل، من السعي إلى زحزحة الإطلاق (بمعناه السياسي) خاصة قد آل في التاريخ إلى أنسنة لحظاته، لا نمذجتها؛ وأعني بذلك اعتبارها تكوينات إنسانية تقبل التجاوز والتخطي. وإذ يبدو، هكذا، أن التوازي يكاد أن يكون كاملاً بين النظام البنيوي للنسق المعتزلي من جهة، وبين النظام البنيوي للتصور التاريخي المتضمن فيه من جهة أخرى، فإن ذلك يعني اكتمال دائرة التأسيس المعرفي من النسق للتصور، وذلك من حيث بدا- في فقرة سابقة- أن عناصر النسق الجزئية تلعب هي الأخرى دوراً جوهرياً في التأسيس المعرفي لعناصر التصور. . .، الأمر الذي يعني أن تصور التاريخ المعتزلي إنما يجد ما يؤسسه (سواء كبنية أو كعناصر جزئية) في بناء نسق العقائد المعتزلي.

الخاتمـة..

بعد مسيرة البحث الشاقة، وجهد القراءة المرهق، ينتظر القارئ- ولعل له الحق في ذلك- كلمة أخيرة تكون بمثابة «فصل المقال» في الموضوع المدروس. لكنه يبدو، وعلى فرض إمكان «الكلمة الأخيرة» في أي موضوع، أنها تبدو مستحيلة، على وجه الخصوص، في هذا الموضوع (المتعلق بالتاريخ وخطابه في علم العقائد)، والذي لم يحدث للآن إلا مجرد ابتداء القول فيه؛ وبما يعني أنه في حاجة إلى المزيد من الإكمال والتطوير. وعلى أي الأحوال فإن الكلمة الأخيرة تبدو مستحيلة، على العموم، إلا أن يكون المقصود أنها الأخيرة بالنسة لتلك اللحظة التي يعيشها الباحث بكل ما تنطوي عليه من سياقات معرفية وتاريخية تؤطر وعية وتؤكد نسبية كلمته.

* * *

كانت هذه مقدمة ضرورية يمكن الانتقال منها إلى أنه إذا كان السير، في هذه الأطروحة، قد ابتدأ من أن ثمة رؤية تاريخية ينطوي عليها الخطاب العربي المعاصر، وهي المُنتجة لكل ضروب الممارسة فيه، فإنه قد انتهى إلى أن الخطاب المؤسس لهذه الرؤية (وأعني به الخطاب التاريخي الأشعري) قد كان، هو نفسه، نتاج ضروب الممارسة السياسية تحديداً. فبدا وكأن ثمة خطاباً عن التاريخ انبثق، في أصوله الأولى، من السياسة، ثم راح ينفصل عنها طوال مسيرة تطوره اللاحق، حتى لقد استحال، في الخطاب العربي المعاصر، إلى بنية متعالية تمارس في انفصال تام عن قواعد إنتاجها، ومهيمنة، بفضل هذا الانفصال، على كل ضروب الممارسة فيه. وإذن فإنها مفارقة التحول من السياسة تنتج الخطاب التاريخي، إلى الخطاب التاريخي ينتج السياسة وغيرها.

وما بين البداية والنهاية، وعبر مسيرة البحث في الأسس والأصول، فإن الوعي قد تحقق بجملة مسائل منها؛ **أولاً** الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، تكويناً وبنية، وكذلك الوعي بما يؤسسه معرفياً داخل نسق العقائد الذي يتضمنه، **وثانياً** الوعي بالخطابات التاريخية المغايرة، وبما يؤسسها معرفياً داخل أنساقها العقائدية الخاصة، والمناوئة للنسق الأشعري السائد، **وثالثاً** الوعي بالكيفية التي راح بها النسق الأشعري يزيح هذه الأنساق المناوئة ويقصيها من مجال التداول، محققاً لنفسه (وللخطاب التاريخي الملحق به بالطبع) هيمنة لا مجال لمنازعتها، وحضوراً فعالاً للآن، رغم أنه يكون خفياً غير صريح.

وهنا فإنه بقدر ما يكون الوعي بكل هذه المسائل ضرورياً لتفسير ما ينطوي عليه الخطاب العربي المعاصر من «اللاتاريخية»، فإنه يكون ضرورياً بالقدر نفسه لخلخلتها وزحزحتها.. فكيف يكون ذلك؟

إنه يكون من خلال التمييز في الخطاب التاريخي الأشعري، بين نظام بنيته الباطن من جهة، وبين شروط تكوينه في الخارج من جهة أخرى[1]. إذ فيما يتحقق تفسير «اللاتاريخية» من خلال الوعي بالبنية العميقة لهذا الخطاب، وبنظامه الباطن في ترتيب العلاقة بين لحظاته، وتصوره لمضمون هذه العلاقة، فإن عمليات خلخلة هذه اللاتاريخية وزحزتها تتبلور من خلال الوعي بشروط تكوّن هذا الخطاب، وبالدور الوظيفي الذي كان يقصد إلى أدائه في العالم، وكذا بالكيفية التي أقام بها علاقته مع خطابات الأنساق المناوئة ساعياً إلى إزاحتها وإقصائها، لتكريس هيمنته وتأبيدها.

فإذ الخطاب التاريخي الأشعري ينبني على تصور التاريخ انهياراً وسقوطاً دائماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وعلى نحو لا يرتفع معه الانهيار إلا من خلال السعي المستحيل إلى تكرار لحظة الفضل-النموذج التي تقوم خارجه، فإن في ذلك تفسيراً يكاد أن يكون كاملاً لما تتكشَّف عنه اللاتاريخية في الخطاب العربي

---

(1) والحق أن هذه القدرة على التمييز، في الخطاب، بين نظام البنية الباطن من جهة، وبين شروط تكوّنها في الخارج من جهة أخرى، إنما يعد من ثمار منهج يجمع بين البنيوي والتاريخي في آن معاً.

المعاصر من تصور التاريخ صيرورة انهيار وسقوط دائم، ولا فكاك منها إلا عبر القفز (المستحيل أيضاً) إلى نماذج (سلفية أو حداثية) لم تتبلور في واقع هذا التاريخ، بل تبلورت واكتملت خارجه، وجاءت تفرض نفسها عليه كنماذج جاهزة معطاة. والحق أن الأمر يتجاوز هذا الانبناء طبقاً لنظام واحد، إلى بنائهما لعناصرهما على نحو متماثل؛ الأمر الذي يؤكد لا على كفاءة التفسير من الواحد للآخر فقط، بل وعلى شموله أيضاً. إذ ليس من شك في أن بناء الواقع، في الخطاب التاريخي الأشعري، كمجرد موضوع للانحطاط والسقوط، ولا يستحق لذلك إلا مجرد النبذ من النموذج الأفضل خارجه، وعلى نحو لا يكون فيه له أي معنى إلا عبر نفي نفسه سعياً إلى التوحد مع هذا الأفضل خارجه، إنما يؤسس لما تنطوي عليه «اللاتاريخية»، في الخطاب العربي المعاصر، من تصور «الواقع»- بسبب ما ينطوي عليه من تخلف وانحطاط- مجرد موضوع خامل غفل لا يملك إلا الانقياد لمقتضيات نموذج يحوز بطبيعته سمات الكمال. وإذن ففي الحالين ثمة «الواقع-التكفير» بكل ما ينطوي عليه من نقص ودونية، خاضع لتسلط «النموذج-التفضيل» بكل ما ينطوي عليه من تعالٍ وسمو.

ومن جهة أخرى، فإن ما تنطوي عليه «اللاتاريخية» من تصور النموذج (المُستعار من السلف أو الغرب) لإخراج الواقع العربي من أزمته، باعتباره مجرد معطى جاهز ومكتمل، يحوز في اكتماله كل سمات التعالي والمفارقة، وليس باعتباره تكويناً معرفياً يتخذ من واقعه الخاص حقلاً يتبلور منه وفيه؛ وبمعنى أنه يتبلور في عملية معرفية يتحقق فيها الصعود من الواقع إلى النموذج، ثم منه إلى الواقع، في ضروب من التحليل والفهم يسع فيها الواقع نموذجه، ويتسع به في آن معاً. لكن «اللاتاريخية» تهدر كل ذلك، فتتعامى عن هذا التبلور للنموذج الذي تستعيره في علاقته مع واقعه الخاص، وتسعى إلى انتزاعه من سياق هذا الواقع الخاص، توطئة لغرسه في واقعها المغاير، فتحيله بذلك من تكوينٍ تاريخي إلى معطى مطلق، قابلٍ للاستنساخ- لا في واقعها الخاص فقط- بل وفي كل زمان ومكان. ولعلها بذلك تحيل «النموذج» من موضوع للمعرفة الحقة التي لا بد أن تملك موضوعها وتسيطر عليه، إلى موضوع لضرب من المعرفة الاجترارية التي

يتملَّكها الموضوع ويسيطر عليها. . . ، فكل ذلك وغيره، إنما يجد تفسيره كاملاً ومعناه، فيما صار إليه الخطاب التاريخي الأشعري من نمذجة لحظة الفصل فيه، وذلك بالسعي إلى انتزاعها من تاريخها، عبر السكوت عنه أو التنكر له وإخفائه، توطئة لتحويلها إلى بنية مثالية متعالية تحوز- في تعاليها- على كل سمات الإطلاق والقداسة، لأنها حين تفك روابطها مع التاريخ، على هذا النحو، تتحول من مجرد (لحظة) يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً لها- رغم تميزها- إلى (نموذج) لا يمكن أن يكون، بسبب مفارقته وتعاليه، لحظة ابتداء، بل كياناً نهائياً، لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، والاحتفاظ به، في اكتماله المطلق، عصياً على التجاوز والاستدماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أن النموذج، أي نموذج، لا يمكن أن يكون- وخصوصاً حين يحقق مفارقته وتعاليه بالانفكاك عن التاريخ- موضوعاً لموقف (معرفي)، بل لموقف (نفسي) بالأحرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي ضرباً من «التثبيت»، يجعل النموذج لا يفلت من هيمنة الوعي فقط، بل ويفرض عليه سطوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحق هي، في جوهرها، فعل جدلي؛ وبمعنى أنها فعل يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزه في آن معاً، وهو ما يكشف عن كونها في العمق فعل احتواء. وإذ يبدو ذلك غير ممكن فيما يتعلق بالنموذج من حيث يسعى بدوره للهيمنة، فإنه لا يمكن، بالطبع، أن يكون موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة الحقة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التي تقصد، لا إلى احتواء موضوعها وتجاوزه، بل إلى ضرب من التماهي معه، تلغي فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوي الطاغي لموضوعها؛ وبما يعني هيمنته عليها بالطبع. وإذن، ففي الحالين، ثمة (النموذج) مطلقاً خارج تاريخه، وثمة كونه موضوعاً لضرب من المعرفة التكرارية والاجترارية.

والحق أن القدرة التفسيرية، التي تبلورت مع الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، وبما يؤسسه- أو حتى يستهدفه- معرفياً، لا تقف عند مجرد تفسير «اللاتاريخية» في الخطاب العربي المعاصر، بل إنه بدا أنها تتجاوز ذلك، إلى تفسير ضروب الممارسة التاريخية عند المؤرخين المسلمين من جهة، وإلى تفسير

العلاقة بين بنية هذا الخطاب التاريخي (الأشعري)، وبين بنية الثقافة السائدة التي تبلور في محيطها من جهة أخرى.

فقد دام التاريخ، عند المسلمين، مجرد ممارسة يعوزها الخطاب، الذي يعيِّن حدودها، ويجعل من أدوات وطرائق إنتاجها، وموجهاتها النظرية وأسسها المعرفية، موضوعاً لتفكيره. وحتى حين أنتج البعض خطابات عن التاريخ (وأعني الكافيجي والسخاوي)، فإن الأمر لم يتجاوز كونها مجرد خطابات تقريرية وتبريرية، انشغلت بالوصف التقريري لما ينطوي عليه، وانشغلت كذلك بمجرد تبرير الاشتغال به، ومن دون أن تجعله موضوعاً لتفكيرها. وإذا كان ابن خلدون، بعد ذلك، قد جعل من التاريخ موضوعاً لتفكيره، فانتقل به من حقل (الممارسة) إلى نظام (الخطاب)، فإنه، ورغم وعيه بحدود الآلية المهيمنة على الإنتاج التاريخي السابق عليه كله (وأعني بها الإسناد)، لم يرتقي إلى التفكير فيما يؤسسها معرفياً. ولهذا فإن الإسناد، عنده، قد ظل بلا تفسير يمنحه المعقولية والتأسيس. ولأنه قد يُقال إن فيما صار إليه ابن خلدون من انتقال آلية الإسناد إلى التاريخ من علم الحديث النبوي، ما يفسرها، فإنه يمكن الرد بأنها تبقى في علم الحديث النبوي مجرد ممارسة في حاجة إلى تفسير. والحق أن الإسناد وتأسيسه معرفياً قد بدا غير ممكن إلا من خلال الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري، والوعي بما يؤسسه معرفياً على نحو أخص. ذلك أن تحليلاً معرفياً للإسناد، يكشف عن أنه يقوم على تصورٍ للخبر، لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به صدقه أو كذبه؛ الأمر الذي يعني أن التقوَّم يأتيه من الخارج (أعني من رواته وناقليه).

وليس من شك في أن ذلك إنما يجد تفسيره كاملاً، فيما انطوى عليه النسق الأشعري من تصور الفعل (وهو مادة الخبر) لا ينطوي في ذاته على ما يتقوَّم به، بل يأتيه التقوّم من الخارج أيضاً. ولعل فعلاً كهذا لا يمكن، حين يصبح مادة لخبر، إلا موضوعاً لإسناد خارجي. وهكذا فإن الإسناد لم يعد مجرد ممارسة فقيرة ليس هناك ما يؤسسها، بل هو أحد تجليات نظام أشمل. ولعل ذلك يعني أن التاريخ بأسره قد انتقل من مجرد كونه «ممارسة» بلا أي توجيه معرفي، إلى كونه «خطاباً» يوجه هذه الممارسة، رغم أنه يتجاوزها ويقع فيما وراءها.

ومن جهة أخرى فإن في تبلور الخطاب التاريخي الأشعري ابتداءً من قاعدة السعي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي، تفسيراً لعلاقته بمجمل الثقافة التي تبلور فيها. حيث بدا أن تحليلاً لبنية هذه الثقافة يكشف عن أن كافة حقول المعرفة المتداولة في محيطها، تنبني- كل حقل على طريقته الخاصة بالطبع- طبقاً لنفس قاعدة السعي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي؛ وذلك ابتداءً من علوم اللغة والبلاغة والتفسير والنقد والشعر والفقه والسياسة وغيرها. . .، ومن غير شك فإن ذلك لا ينفصل عن قول «الشاطبي»- المشار إليه آنفاً- من «أن المتأخر في علم ما لا يبلغ من الرسوخ في هذا العلم جملة ما بلغه المتقدم»؛ حيث المتقدم قريبٌ من الأصل الأنقى الذي يستهدفه العلم.

والحق أن ذلك لا يكشف فقط عن انتماء الخطاب التاريخي الأشعري إلى بنية هذه الثقافة، بل ويؤكد على مركزية حضوره فيها كذلك. ولعل ذلك يتآتى من أنه يقدم تسويغاً لهذه القاعدة يتجاوز كل ضروب التسويغ المتداولة في حقول المعرفة الأخرى داخل الثقافة. فقد وقف الشاطبي في تسويغه لهذه القاعدة وتبريرها، عند حدود القول إن التجربة هي ما يؤكدها؛ حيث إنها «أمر مُشاهد بالتجربة في أي علم». والمُلاحظ أن الأمر في العلوم الأخرى لم يتجاوز حدود هذا التسويغ التجريبي أو العملي لتلك القاعدة؛ حيث اقتصر في علوم اللغة مثلاً على «أن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر (يعني أهل الحواضر) من الاختلال والفساد والخلل». وإذ بدا أنه لا حل لهذه المشكلة إلا عند أهل البوادي، من حيث هم الأصل الأنقى للغة الذي لم يفسد أو يختل بعد، فإن تسويغ القاعدة هنا، يأخذ شكلاً عملياً محضاً. . .، ولهذا يُكمل النص «ولو عُلم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم لم يعرض شيءٌ من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوبر، وكذلك لو نشأ في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقِّي ما يرد عنها»[1]. وهكذا فإنه لا شيء أيضاً إلا مجرد التبرير

(1) ابن جني: **الخصائص**، ج 1، القاهرة، 1913، ص 405.

العملي لهذه القاعدة؛ الأمر الذي يعني أن حضورها، في هذه الحقول، يقف عند حدود الممارسة التي يعوزها التأسيس النظري والمعرفي. ولقد كان ذلك ما حققه الخطاب التاريخي الأشعري الذي قدم لهذه القاعدة- فيما لاح آنفاً- كل ضروب التسويغ النظري والمعرفي، حتى لقد أحالها من مجرد قاعدة (تبررها التجربة وتفرضها الممارسة) إلى عقيدة أو بنية متعالية راحت تفعل في انفصال كامل عن أصولها في الواقع. ومن هنا لا شك مركزية الخطاب التاريخي الأشعري في محيط الثقافة التي يبدو أنها لم تشكله فقط، بل إنها تشكلت به أيضاً.

* * *

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الوعي بالخطاب التاريخي الأشعري ونظام بنيته، قد أعان على إنجاز جملة أمور؛ منها تفسير الإنتاج التاريخي للمؤرخين المسلمين من خلال الوعي بالخطاب المؤسس له معرفياً، وبيان مدى انتماء هذا الخطاب التاريخي ذاته إلى بنية الثقافة السائدة، وتفسير حضوره المركزي فيها، وأخيراً- وهو الأهم- تفسير لاتاريخية الخطاب العربي المعاصر، فإنه يبقى- وفيما يتعلق بهذه اللاتاريخية بالذات- أن التفسير هو مدخلٌ إلى التقويم والتغيير. . .، فكيف ذلك؟ أعني كيف يمكن خلخلة هذه اللاتاريخية وزحزحتها؟

والحق أن في مجرد الوعي مدخل إلى الخلخلة والزحزحة. . .، لكن لا الوعي بمجرد الخطاب ونظام بنيته، بل الوعي أساساً بسياقات تشكُّله، وشروط تبلور بنيته واكتمالها. فالوعي بما يضمره الخطاب، ويجهد في إخفائه، من تاريخٍ تكوَّن فيه، مليءٍ بالصراعات التي خاضتها على المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري، من أجل فرض هيمنته وتكريسها، ومن دورٍ «إيديولوجي» يتكشَّف عن سعي لا هوادة فيه لتكريس كافة ضروب الإطلاق والهيمنة، نحسب أن في الوعي بذلك سبيلاً إلى زحزحة الخطاب وكسر هيمنته، وذلك من حيث يحوّله الوعي (بالتاريخي والإيديولوجي فيه) من (معطى مطلق) أشبه بالمقدس الذي لا سبيل لمحاورته، ناهيك بالطبع عن نقده أو حتى نقضه، إلى (تكوين تاريخي) يخضع- بحسب طبيعته- لكل ضروب التجاوز والتخطي.

تقتضي الزحزحة، إذن، وعياً بأن الخطاب قد تبلور في التاريخ، وبالتاريخ،

ومن أجل التاريخ. ولعل ذلك يؤكده ما لاح، آنفاً، من أن الخطاب بأسره قد انبثق في قلب السياسة، داعماً لاختيار سياسي ما بوصفه الأفضل، وساعياً إلى تكريسه، ولما يترتب عليه بوصفه الأفضل أيضاً. ولأن السياسة سرعان ما راحت ترد له الديْن دعماً ومدداً، فإنه قد تمكن بفضل هذا الدعم، لا غير، من أن يحسم صراعه مع كافة الأنساق والخطابات المناوئة لصالحه؛ الأمر الذي يعني أن الخطاب قد تحققت هيمنته بالتاريخ وبفضله، لا رغماً عنه. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كان الخطاب التاريخي الأشعري، قد استهدف- في صراعه مع الخطابات المناوئة- تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي باعتباره نموذجاً لا سبيل بإزائه إلا التكرار (ولأن التكرار يبتعد عن الأصل دوماً، فإنه يكون سقوطاً متلاحقاً)، فإن الأمر- فيما يتعلق بالخطابات المناوئة (والخطاب المعتزلي تحديداً)- لا يحيل إلى أي رفضٍ للأصل أو تنكرٍ له، بقدر ما يحيل إلى تصوره، لا نموذجاً للتكرار، بل نقطة ابتداء للوعي يبدأ منها سيره، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً، إلى آفاق أرقى. وإذن فالأمر لا يتعلق بخطاب يقبل الأصل، وآخر يرفضه ويتنكر له، بقدر ما يعني أن ثمة علاقتين مع الأصل؛ إحداهما تكرره (ساعية إلى التماهي معه)، والأخرى تبدعه (واعية بحدوده وساعية إلى كشف ممكناته المضمرة). وفي حين يبدو الأصل، طبقاً لهذه الأخيرة، انفتاحاً على العالم يشكله ويتشكَّل فيه وبه، في ضروب من المساءلة والحوار، فإنه يبدو، حسب الأولى، سلطة مطلقة لا سبيل لمساءلتها والتحاور معها. ولعل ذلك يكشف عن قصدها في العالم، الذي هو السعي نفسه إلى تكريس نفسها كسلطة لا سبيل لمساءلتها أو محاسبتها أبداً.

وإذ يبدو الخطاب، هكذا، تكويناً في التاريخ، وبالتاريخ، ومن أجل التاريخ، فإن ذلك يحيل إلى أن تجاوزه ليس ممكناً فقط، بل لعله واجبٌ أيضاً. وعندئذ فقط تفقد «اللاتاريخية» ما يؤسسها في بنية الوعي؛ الأمر الذي يؤول إلى إمكان خلخلتها وزحزحتها، بل وحتى إلى إقصائها كلياً، توطئة لخطاب عربي آت.

المصادر والمراجع

أولاً: مصنفات الأشاعرة وأهل السنّة

1) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، د.ت.

2) الإسفرائيني، **التبصير في الدين**، نشرة عزت العطار الحسيني، ط 1، مطبعة الأنوار، 1940م.

3) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.

4) ---------، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، طبعة حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م.

5) ---------، **الإبانة عن أصول الديانة**، نشرة قصي الخطيب، ط 2، المكتبة السلفية، القاهرة، 1397هـ.

6) الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م.

7) ---------، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، نشرة عبد الأمير الأعسم في كتاب **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م.

8) الإيجي، **المواقف**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.

9) الباقلاني، **التمهيد**، تحقيق الأب يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة

بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، واعتمدنا أيضاً على نشرة القاهرة التي حققها محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1947م.

10) ---------، **الإنصاف**، نشرة محمد زاهد الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1369هـ.

11) الباجوري، **تيجان الدراري**، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1342هـ.

12) البزدوي، **أصول الدين**، تحقيق هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة، 1963م.

13) البغدادي، **أصول الدين**، نشرة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط 1، مطبعة الدولة، اسطنبول، 1928م.

14) ---------، **الفرق بين الفِرق**، ط 1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973هـ.

15) البيجوري، **تحقيق المقام**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.

16) ---------، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1939م.

17) التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م.

18) الجويني، **الإرشاد**، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.

19) ---------، **لمع الأدلة**، تحقيق فوقية حسين محمود، ط 1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، القاهرة، 1965م.

20) ---------، **العقيدة النظامية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1979م.

21) حسين أفندي الجسر، **الحصون الحميدية**، ط 2، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1955م.

22) الرازي، **معالم أصول الدين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

23) الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، نشرة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

24) ---------، **النبوات**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

25) ---------، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978م.

26) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1968م.

27) ---------، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، نشرة ألفريد جيوم، أكسفورد، 1932م.

28) الطوسي، **تلخيص المحصل**، (بديل **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

29) عبد السلام المالكي، **شرح جوهرة التوحيد**، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1948م.

30) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مكتبة الحلبي، القاهرة، د.ت.

31) ---------، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1955م.

32) ---------، **فضائح الباطنية**،

33) كمال الدين الحنفي، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق يوسف عبد الرازق، ط 1، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1949م.

34) محمد بن محمد الأمير، **حاشية على شرح جوهرة التوحيد**، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1948م.

35) محمد نووي الجاوي، **شرح الدر الفريد**، الطبعة الأخيرة، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1954م.

36) مصلح الدين الكستلي، **حاشية على شرح العقائد النسفية**، (بديل **شرح العقائد**)، القاهرة 1310هـ.

37) المكلاتي، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق فوقية حسين محمود، ط 1، دار الأنصار، القاهرة، 1977م.

38) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، نشرة محمد زاهد الكوثري، مكتبة المثنى)، بغداد، 1968م.

39) النسفي، **بحر الكلام**، طبعة مصر، 1329هـ.

40) ---------، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، ط 1، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1986م.

ثانياً: مصنفات المعتزلة

1) ابن المرتضى، **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل**، تصحيح توما أرنولد، دار صادر، بيروت، د. ت.

2) أبو رشيد النيسابوري، **في التوحيد**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1969م.

3) الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ط 2، دار المعارف، القاهرة.

4) الخياط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، نشرة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1988م.

5) القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 6، (التعديل والتجوير)، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (وآخر)، ط 1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962م.

6) ---------، **المغني**، ج 11، (التكليف)، تحقيق محمد علي النجار (وآخر)، الدار المصرية للتأليف والإنباء والنشر، القاهرة، 1965م.

7) ---------، **المغني**، ج 14، (الأصلح)، تحقيق مصطفى السقا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، القاهرة، 1962.

8) ---------، **المغني**، ج 15، (التنبؤات والمعجزات)، تحقيق محمود الخضيري (وآخر)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، القاهرة، 1965م.

9) ---------، **المغني**، ج 7، (الشرعيات)، تحقيق أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، القاهرة، 1962م.

10) ---------، **المغني**، ج 20، (الإمامة)، تحقيق عبد الحليم محمود (وآخر)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت.

11) ---------، **المختصر في أصول الدين**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، ج 1، نشرة محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971م.

12) ---------، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965م.

13) ---------، **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم العثمان، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1966م.

14) ---------، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، القاهرة، 1329هـ.

15) المرتضى، **أمالي المرتضى**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1954م.

16) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الشعب، القاهرة، د.ت.

17) الإمام يحي بن الحسين، **كتاب الرد والاحتجاج**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، ج 2، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971م.

18) ---------، **كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد**، ضمن **رسائل العدل والتوحيد**، ج 2، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971م.

ثالثاً: مصنفات الشيعة

1) السجستاني، **كتاب إثبات النبوات**، تحقيق عارف تامر، ط 1، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1966.

2) سعد بن عبد الله الأشعري، **المقالات والفرق**، طهران، 1963.

3) طاهر بن إبراهيم الحارث اليماني، **كتاب الأنوار اللطيفة**، ضمن محمد حسن الأعظمي، **الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

4) الطوسي، **تلخيص الشافي**، تحقيق حسين صالح بحر العلوم، النجف، 1384هـ.

5) علي شريعتي، **العودة إلى التراث**، ترجمة إبراهيم الدسوقي، ط 1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986.

6) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط 20، دار المعارف، القاهرة، 1969.

7) محمد رضا المظفر، **عقائد الإمامية**، ط 8، المطبعة العالمية، القاهرة، 1973.

8) محمد مهدي شمس الدين، **حركة التاريخ عند الإمام علي**، المؤسسة الجامعية للدراسات.

9) مهدي بازركان، **الحد الفاصل بين الدين والسياسة**، ترجمة فاضل الرسول، ط 1، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1979.

رابعاً: مصادر ودراسات في التاريخ وفلسفته

1) ابن خلدون، **المقدمة**، نشرة علي عبد الواحد وافي، ط 3، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

2) ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تحقيقي طه الزيني، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1967م.

3) إشبنجلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني، (جزآن)، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964م.

4) ألتوسير، مونتسيكيو، **السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر زكري، ط 1، دار التنوير، بيروت، 1981م.

5) بيوري، **فكرة التقدم**، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م.

6) حنة أرنت، **بين الماضي والمستقبل**، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار نهضة مصر، القاهرة، 1974م.

7) روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.

8) زينب الخضيري، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

9) ساطع الحصري، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1961م.

10) السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، نشرة روزنتال، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.

11) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد إبراهيم أبو الفضل، ط 4، دار المعارف، القاهرة، 1977م.

12) عبد الرحمن بدوي، **إشبنجلر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1941م.

13) علي أومليل، **الخطاب التاريخي عند ابن خلدون**، ط 3، دار التنوير، بيروت، 1985م.

14) الكافيجي، **المختصر في علم التاريخ**، نشرة روزنتال، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983م.

15) كولنجود، **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968م.

16) ليسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي، ط 1، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977م.

17) محمد جلوب فرحان، **القدر والإنسان، بحث إبستيمولوجي في تواريخ اليعقوب وابن الأثير**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1986م.

18) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د.ت.

19) نمير العاني، **ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ**، ط 1، دار الهمداني للطباعة والنشر، عدن، 1984م.

20) هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 1، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980م.

21) ---------، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج 2، (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، دار التنوير، بيروت، 1984م.

خامساً: نصوص ودراسات الخطاب العربي المعاصر

1) أدونيس، **الثابت والمتحول**، (3 أجزاء)، ط 1، دار العودة، بيروت، 1974م.

2) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ط 1، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986م.

3) ---------، **بيان من أجل الديموقراطية**، ط 4، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986م.

4) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985م.

5) جابر عصفور، **محنة التنوير**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

6) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ط 3، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1978م.

7) ---------، **من العقيدة إلى الثورة**، (5 أجزاء)، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ت.

8) ---------، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.

9) ---------، **دعوة للحوار**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

10) ---------، **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ت.

11) ---------، **دراسات فلسفية**، ط 1، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1987م.

12) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، (جزآن)، ط 4، دار الفارابي، بيروت، 1981م.

13) رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، نشرة محمود فهمي حجازي، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

14) ---------، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة، بيروت، 1973م.

15) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، 1971م.

16) سعيد بن سعيد العلوي، **الأيديولوجيا والحداثة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1987م.

17) سلامة موسى، **ماهي النهضة؟**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

18) سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق، د.م، د.ت.

19) الأمير شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم**، المركز السلفي للكتاب، القاهرة، 1981م.

20) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ج 1، ط 1، دار ابن خلدون، بيروت، 1976م.

21) عبد الإلة بلعزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، ط 1، دار المنتخب العربي، بيروت، 1992م.

22) عبد السلام بنعبد العالي (وآخرين)، **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987م.

23) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 2، دار الحقيقة، بيروت، 1973م.

24) ---------، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عتباني، ط 4، دار الحقيقة، بيروت، 1981م.

25) ---------، **مفهوم الحرية**، ط 2، دار التنوير، بيروت، 1983م.

26) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط 1، دار التنوير، بيروت، 1985م.

27) فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، كتاب العربي، الكويت، 1987م.

28) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1987م.

29) كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 1982م.

30) الكواكبي، **أم القرى**، ط 1، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1981م.

31) محمد جابر النصاري، **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980م.

32) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.

33) ---------، **نحن والتراث**، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1982م.

34) ---------، **الخطاب العربي المعاصر**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1982م.

35) ---------، **تكوين العقل العربي**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1984م.

36) ---------، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.

37) ---------، **نقد العقل السياسي**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.

38) ---------، **التراث والحداثة**، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.

39) محمود أمين العالم، **الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، ط 2، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988م.

40) محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، دار الهلال، القاهرة، 1983م.

سادساً: مصادر ودراسات أخرى

1) ابن جني، **الخصائص**، طبعة مصر، 1913م.

2) ابن عربي، **فصوص الحكم**، بشرح القاشاني، ط 2، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1966م.

3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، نشرة عثمان يحي، ج 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972م.

4) ابن عربي، **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، القاهرة، 1954م.

5) ابن قيبة، **تأويل مختلف الحديث**، طبعة مصر، 1326هـ.

6) ابن النديم، **الفهرست**، ليبزج، 1871م.

7) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج 1، القاهرة، 1933م.

8) أبو القاسم الصقلي، **كتب الأنوار**، نشرة الأب بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

9) أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ج 1، (المعتزلة)، ط 4، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1982م.

10) ---------، **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية**، دار المعارف، القاهرة، 1969م.

11) أرسطو، **في الشعر**، نقله بشر من متى بن يونس عن السريانية، تحقيق وترجمة حديثة، شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

12) أفلاطون، **الجمهورية**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

13) ألبير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة**، (جزآن)، مصر، الجزء الأول 1950م، الجزء الثاني 1951م.

14) أولف جيجن، **المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية**، ترجمة عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983م.

15) بنيامين فارتن، **العلم الإغريقي**، (جزآن)، ترجمة أحمد شكري سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م.

16) الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، ط 4، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1981م.

17) دي. بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938م.

18) زينب الخضيري، **دراسة فلسفية لبعض الفرق الشيعية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1986م.

19) زكريا إبراهيم، **كانط، أو المشكلة النقدية**، ط 2، مكتبة مصر، القاهرة، 1972م.

20) سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1986م.

21) الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1341هـ.

22) عبد الرحمن بدوي، **شوبنهاور**، ط 3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م.

23) عصام نور الدين، **الفعل والزمن**، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

24) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 7، دار المعارف، القاهرة، 1977م.

25) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1969م.

26) ليفي بريل، **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة محمود قاسم (وآخر)، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1952م.

27) محمد عمارة، «الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب»، ضمن كتاب **علي بن أبي طالب نظرة عصرية جديدة**، ط 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

28) ---------، **المعتزلة وأصول الحكم**، كتاب الهلال، القاهرة، 1984م.

29) ---------، **تيارات الفكر الإسلامي**، كتاب الهلال، القاهرة، 1982م.

30) ---------، **نظرية الخلافة الإسلامية**، كتاب الهلال، القاهرة، 1980م.

31) محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د.ت.

32) ---------، **قضايا في التاريخ الإسلامي**، دار العودة، بيروت، 1974م.

33) محمود كامل أحمد، **مفهوم العدل في تفاسير المعتزلة للقرآن الكريم**، مكتبة الشباب، القاهرة، 1980م.

34) المرزوقي، **الأزمنة والأمكنة**، ط 1، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، 1332هـ.

35) مطاع صفدي، **إستراتيجية التسمية**، ط 2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986م.

36) موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، نشرة حين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

37) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1986م.

38) نيتشة، **هكذا تكلم زارادشت**، ترجمة فليكس فارس، المكتبة الأصلية، بيروت، د.ت.

39) هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.

40) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة (وآخر)، ط 3، منشورات عويدات، بيروت، 1983م.

41) والتر ستيس، **فلسفة هيغل**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980م.

42) يوسف إيبش، **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، (الإمامة عند السنّة)، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1966م.

المحتويات

الإمامة أو السياسة تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضعاً اجتماعياً ما في لحظة معينة. وهنا فإن نقطة البدء عند من يفكر في الإمامة هي «الحاضر»، الذي قد ينطلق منه «الماضي» باحثاً فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلخله ويزحزحه. أما «التاريخ» فهو قول عن الماضي بقصد العظة والاعتبار في الأغلب. لكنه يبدو أن كل تفكير في الماضي هو تفكير في الحاضر أيضاً، وذلك من حيث إنه قد يستهدف، بدوره، إما تكريس هذا الحاضر أو زحزحته...

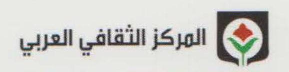
وإذن فالإمامة تفكيرٌ في الحاضر غالباً ما يقصد الماضي، وذلك فيما التاريخ هو تفكيرٌ في الماضي دائماً ما يقصد الحاضر، ويبقى «المستقبل» بعداً غائباً عنهما معاً. لكنه يبدو أنه رغم اختلاف نقطتي البدء بينهما، فإن الحاضر يبتدئ بوصفه قصدهما المشترك إما زحزحة أو تكريساً له. وليس من شك في أن الرابطة بينهما... تعني أن الواحد منهما يتأسس بالآخر ويؤسسه...

ورغم العديد من الدراسات عن «الإمامة» فإن الأمر لم يتجاوز التفكير في جملة مسائلها الجزئية أو بعضها... أو عند فرقة كلامية محددة، ومن دون التطرق إلى التأمل في دلالة أشمل تتجاوز هذه الجزئيات، فتجعلها ذات مغزى يتخطى بها حدود كونها مجرد تشريع لكيفية ممارسة السياسة، إلى التشريع لبناء التصورات وبلورة المفاهيم.

ورغم أن نقطة البدء في كل من الإمامة والتاريخ هي الحاضر والماضي... فإن الرابطة بينهما تتكشف - للمفارقة - من خلال المستقبل على نحو أساسي. إذ الحق أن الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى جوهرياً، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدا أن مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها...

علي مبروك

أستاذ جامعي مصري متخصص في الفلسفة



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com




ISBN 978-9953-68-784-1